
ДЕКАРТ
СОЧИНЕНИЯ



Философское Наследие
Том 119



Рене
ДЕКАРТ

СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 2

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
« МЫСЛЬ »
МОСКВА — 1994

ББК 87.3
Д28

Составление, редакция и примечания
В. В. СОКОЛОВА

Перевод с латинского и французского
С. Я. ШЕЙНМАН-ТОПШТЕЙН и др.

Федеральная целевая программа
книгоиздания России

ISBN 5-244-00022-5
ISBN 5-244-00217-1

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ, В КОИХ ДОКАЗЫВАЕТСЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА И РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШОЙ И ТЕЛОМ

УЧЕНЕЙШИХ И СЛАВНЕЙШИХ ЧЛЕНОВ СВЯЩЕННОГО ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА В ПАРИЖЕ ПРИВЕТСТВУЕТ РЕНЕ ДЕКАРТ

Причина, побудившая меня предложить вам это сочинение, столь основательна, и вы сами, как я уповаю, найдете ее столь достойной вашей поддержки (после того как усмотрите мотив моего начинания), что лучшей защитой моего замысла будет, если я вкратце объясню вам здесь мою цель.

Я всегда полагал, что существует два основных вопроса среди тех, кои надлежит доказывать скорее доводами философии, нежели теологии: хотя нам, людям верующим, достаточно быть уверенными в существовании Бога и в том, что душа не погибает вместе с телом, неверующим, по-видимому, невозможно внушить никакой религии и даже никакого нравственного достоинства без предварительного доказательства, с помощью естественного разума, этих двух положений; ведь поскольку в этой жизни пороки часто получают более высокую награду, нежели добродетели, немногие предпочли бы истинное полезному, если бы не страшились Бога и не ожидали в будущем загробного существования. И хотя во всех отношениях правильно верить в существование Бога, ибо этому учит нас Священное писание, и, наоборот, верить Священному писанию, ибо оно нам послано Богом (поскольку вера — дар Божий, тот, кто одарил нас благодатью веры во все остальное, способен также даровать нам веру в собственное свое существование), такое доказательство тем не менее невозможно предложить неверующим, ибо они решили бы, что это — порочный круг.

Итак, я принял во внимание, что не только вы все, как и другие теологи, утверждаете возможность доказательства существования Бога с помощью естественного разума, но что и из Священного писания может быть сделан вывод, гласящий: познание Бога гораздо легче познания многих сотворенных вещей; оно вообще настолько легко, что отсутствие его у людей может быть поставлено им в вину. Это ясно из следующих слов Премудрости, глава 13: «...они неизвинительны: если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный

мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?» И в 1-й главе Послания к римлянам сказано: «Неизвинителен ты, всякий человек» [1]. Там же словами «Что можно знать о Боге, явно для них» нам, видимо, дано понять, что в отношении Бога все, доступное знанию, может быть доказано доводами, извлеченными единственно лишь из нашего ума. Поэтому я и решил, что мне подобает исследовать, каким образом возникает такое доказательство и каким путем Бог познается легче и достовернее, нежели преходящие вещи.

Что же касается души, то, хотя многие считают исследование ее природы делом нелегким, а некоторые даже осмеливаются утверждать, будто, согласно доводам человеческого разума, она погибает вместе с телом и противоположный взгляд зиждется только на вере, все же — поскольку Латеранский собор, состоявшийся при Льве X [2], на восьмом своем заседании осудил такие воззрения и ясно предписал христианским философам опровергать подобные аргументы и по мере сил выявлять истину — я не усомнился приступить к этой теме.

Кроме того, я знаю, что многие нечестивцы не желают верить в существование Бога и в различие души и тела лишь потому, что никто, как они утверждают, до сих пор не сумел доказать ни того ни другого. Поэтому, хотя я ни в коей мере им не сочувствую и, напротив, полагаю, что почти все основания, приведенные великими людьми по этим вопросам,— поскольку они хорошо ими поняты — имеют силу доказательства, и я едва ли могу тешить себя надеждой добавить к ним какие-то новые, еще никем другим не придуманные, я тем не менее считаю самым полезным свершением в философии раз и навсегда со всем тщанием исследовать наилучшие доводы и изложить их столь точно и ясно, чтобы на будущее они явились для всех надежными доказательствами. И наконец, поскольку некоторые из лиц, коим известно, что я разработал некий метод для разрешения любых трудностей в науках — собственно, не новый, ибо нет ничего древнее истины, но часто довольно удачно применявшийся мною в других областях,— поскольку они настойчиво просили меня испробовать его и в этой сфере, я почел своим долгом сделать такую попытку.

В данном трактате содержится все, что я смог в этом направлении сделать. Это не значит, что я постарался собрать в нем все многоразличные доводы, которые могут быть приведены для решения нашей проблемы, да и не

RENATI
DES-CARTES,
MEDITATIONES
DE PRIMA
PHILOSOPHIA,
IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATVR.



PARISIIS,
Apud MICHAELEM SOLY, via Iacobea, sub
signo Phœnicis.

M DC. XLI.
Cum Priuilegio, & Approbatione Doctorum.

стоит затрачивать такие усилия — разве только если бы среди этих доводов не нашлось ни одного достаточно достоверного; я проследил лишь самые главные и принципиальные из них таким образом, чтобы осмелиться далее предложить их уже в качестве достовернейших и очевиднейших доказательств. Добавлю к этому: я считаю эти доводы таковыми, что не усматриваю иного пути, каким человеческая проницательность могла бы когда-нибудь отыскать лучшие; настоятельность предмета и забота о славе Божией, во имя которой все это делается, заставляют меня изъясняться немного свободнее, чем это обычно мне свойственно. Но хотя я считаю свои доводы достоверными и очевидными, тем не менее я не убежден в том, что они будут понятны для всех. Ведь и в геометрии Архимед, Аполлоний, Папп [3] и другие выдвинули множество положений, почитаемых всеми очевидными и достоверными истинами (поскольку, взятые сами по себе, они не содержат ровным счетом ничего трудного для познания и ничего, что не согласовывалось бы в точности с предшествующими трактовками), и тем не менее из-за длиннот все это требует весьма внимательного читателя и доступно пониманию лишь немногих. Подобным образом, хотя я считаю приводимые мною здесь доводы равными по своей очевидности и достоверности геометрическим истинам или даже превосходящими их, я опасаюсь, что многие не поймут их в достаточной мере — как потому, что они несколько длинны и зависят один от другого, так и, главным образом, потому, что они требуют ума, полностью свободного от любых предрассудков и способного легко отрешиться от соучастия чувств. В самом деле, на свете существует, бесспорно, не больше людей, способных к метафизическим умозрениям, нежели тех, кому по силам умозрения геометрические. Помимо этого здесь есть и такая разница: все убеждены, что в геометрии ничто не утверждается без достоверного доказательства; поэтому невежды здесь чаще заблуждаются, признавая ложные положения (из желания прослыть знатоками), нежели отвергая истинные; в философии дело обстоит наоборот: поскольку все считается там спорным, мало кто преследует истину, большей же частью дерзают оспаривать все наилучшее, дабы прослыть людьми проницательными.

Поэтому, каковы бы ни были мои доводы, поскольку они относятся к области философии, я не надеюсь, что мои усилия увенчаются успехом, если вы не окажете мне своего покровительства. Ибо всеобщее мнение о вашем факультете

столь высоко и имя Сорбонны пользуется столь великим авторитетом, что после священных соборов ни одному сообществу никогда не оказывалось столько доверия, как вашему: не только в вопросах веры, но и в мирской философии нигде не предполагается большей проницательности и основательности в суждениях, большей их безупречности и разумности. Я не сомневаюсь: если вы удостоите уделить такого рода внимание моему сочинению, вы, прежде всего, внесете в него исправления (ведь, памятуя о том, что я всего только человек и мне не дано все знать, я не утверждаю, будто в нем не содержится ни одной ошибки); далее, я не сомневаюсь в том, что, если у меня чего-либо недостает или есть что-то недостаточно разработанное либо требующее более тщательного разъяснения, вы это дополните, завершите и дадите недостающее освещение, или, по крайней мере, я сделаю это сам после вашего поощрения; и наконец, я желал бы, чтобы после одобрения моих доводов относительно существования Бога и отличия души от тела, когда они будут доведены до той степени ясности, до которой я считаю возможным их довести (т. е. до степени точнейших доказательств), вы соблаговолили публично засвидетельствовать это. Повторяю, я не сомневаюсь: если это сбудется, все заблуждения, когда-либо существовавшие в этих вопросах, вскоре изгладятся из умов людей. Сама истина заставит остальных даровитых и ученых мужей подтвердить ваше суждение; к ней присоединится ваш авторитет, дабы атеисты — как правило, люди скорее поверхностные, нежели ученые и даровитые,— отреклись от духа противоречия и сами, быть может, стали защищать доводы, принятые, как они это увидят, всеми одаренными и проницательными людьми в качестве доказательств: ведь в противном случае они будут изобличены в непонимании. В конце концов и все прочие легко поверят стольким свидетельствам и на свете не останется никого, кто осмелился бы усомниться в существовании Бога или в реальном отличии души от тела. Вы сами, в силу вашей особой мудрости, можете лучше всех судить, сколь великая польза отсюда воспоследует; перед вами, всегдашними и величайшими столпами католической церкви, мне неприлично защищать здесь в более подробных речах дело Бога и веры.

ПРЕДИСЛОВИЕ ДЛЯ ЧИТАТЕЛЯ

Вопросы о Боге и человеческом уме я уже затронул в труде «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», изданном на французском языке в 1637 году: там я не столько тщательно рассмотрел эти проблемы, сколько бегло коснулся их, дабы из суждений читателей понять, каким образом следует трактовать их впредь. Эти проблемы показались мне столь важными, что я не раз усматривал необходимость возвратиться к их исследованию; в их разработке я следую столь неизбитым, далеким от общепринятого путем, что мне показалось вредным издавать это сочинение на французском языке, в общедоступной форме,— я опасался, как бы более слабые умы не вообразили, будто они могут вступить на подобный же путь.

Я просил там всех, кому в моем сочинении что-либо покажется заслуживающим упрека, не преминуть сделать мне на этот счет указание, однако не получил ни единого возражения, достойного упоминания, за исключением двух, на которые вкратце отвечу до того, как приступлю к более тщательному рассмотрению этих вопросов.

Первое состоит в следующем: из того, что человеческая мысль, погруженная в самое себя, воспринимает себя исключительно как вещь мыслящую, не следует, будто ее природа, или *сущность*, состоит только в том, что она — вещь мыслящая: ведь слово *только* исключает все прочее, что может быть сказано относительно природы души. На это возражение я отвечаю, что даже и не помышлял в том сочинении исключать все прочее из ряда вещей, относящихся к самому существу предмета (коего я тогда не затрагивал), но думал исключить все это лишь в отношении моего восприятия — таким образом, чтобы ощущалась моя полная невосприимчивость к иным вещам, известным мне в отношении моей сущности, помимо того, что я — вещь мыслящая или, иначе говоря, обладающая способностью мыслить. В дальнейшем же я покажу, каким образом из того, что я не познаю ничего иного, относящегося к моей сущности, следует, что и действительно ничто иное к ней не относится.

Второе возражение состоит в следующем: из того, что

у меня есть идея вещи более совершенной, нежели я, не следует, будто сама идея совершеннее меня, и тем более не следует существование того, что представлено этой идеей. Но я отвечаю: в слове *идея* содержится двусмысленность; его можно понимать в материальном смысле, как действие моего интеллекта — и в этом значении идея не может быть названа более совершенной, нежели я; но его можно понимать и в смысле объективном, как вещь, представленную указанным действием интеллекта,— и эта вещь, хоть и не предполагается ее существование вне интеллекта, тем не менее может быть совершеннее меня по самой своей сути. А каким образом из одного того, что у меня есть идея вещи более совершенной, чем я, следует, что вещь эта поистине существует, я подробно объясню ниже.

Кроме того, я видел два других довольно пространных сочинения, однако в них не столько опровергались мои доводы по указанным вопросам, сколько оспаривались при помощи аргументов, заимствованных из общих мест атеистов, сделанные из них выводы. И поскольку подобного рода аргументы не имеют никакой силы для тех, кто понимает суть моих доводов, и суждения большинства столь нелепы и беспомощны (ведь оно скорее прислушивается к первым попавшимся мнениям, нежели к истинному и основательному, но услышанному позже опровержению), я не желаю здесь на них отвечать, дабы они не оказались у меня изложенными в первую очередь. Скажу тут лишь в общем: все то, что обычно выдвигается атеистами для опровержения бытия Бога, всегда связано с тем, что либо Богу приписываются человеческие аффекты, либо нашим умственным способностям дерзко присваивается великая сила и мудрость, якобы позволяющая нам определять и постигать, на какие действия способен и что именно должен делать Бог. Таким образом, едва лишь мы вспомним, что наши умственные способности надо считать конечными, Бога же — непостижимым и бесконечным, все эти возражения теряют для нас всякую силу.

Теперь, познакомившись в какой-то степени с суждениями других, я вновь приступаю к тем же вопросам о Боге и человеческом уме, дабы одновременно разработать начала всей первой философии. При этом я не уповаю ни на малейшее одобрение толпы, ни на многочисленных читателей; напротив, я пишу лишь для тех, кто желает и может предаться вместе со мной серьезному

размышлению и освободить свой ум не только от соучастия чувств, но и от всякого рода предрассудков,— а таких читателей, как я хорошо понимаю, найдется совсем немного. Что же до тех, кто, не озаботившись пониманием порядка и связи моих аргументов, займется, как часто делают многие, пустой болтовней по поводу выхваченных наугад концовок, то они не извлекут для себя из прочтения этой книги большой пользы; и хотя они могут во многих случаях отыскать повод для пустопорожних шуток, им не легко будет возразить мне что-либо, вынуждающее к ответу и такого ответа достойное.

Но поскольку я никому не могу обещать, что сразу дам полное удовлетворение, и я не настолько высокомерен, чтобы претендовать на уменье предвидеть все, что кому-либо покажется затруднительным, я прежде всего изложу в «Размышлениях» те самые мысли, которые, как мне представляется, привели меня к очевидному и достоверному познанию истины,— дабы испытать, могу ли я теми же доводами, кои убедили меня самого, убедить также и других. Затем я отвечу на возражения некоторых мужей, прославленных своей ученостью и дарованием, которым эти «Размышления» были посланы для рассмотрения ранее, чем я отдал их в печать. Они представили мне многочисленные и разнообразные возражения, так что, смею надеяться, другим вряд ли легко придет в голову что-либо мало-мальски значительное, что не было бы ими затронуто. Поэтому я очень прошу читателей, чтобы они вынесли суждение о моих «Размышлениях» не раньше, чем удостоят прочесть все эти возражения и мои последующие разъяснения.

КРАТКИЙ ОБЗОР ШЕСТИ ПРЕДЛАГАЕМЫХ «РАЗМЫШЛЕНИЙ»

В «Первом размышлении» излагаются причины, по которым мы имеем право сомневаться относительно всех вещей, особенно материальных, до тех самых пор, пока у нас не будет иных научных оснований, нежели те, кои были у нас раньше. И хотя полезность такого рода размышления не сразу бросается в глаза, оно тем не менее весьма важно в том отношении, что освобождает нас от всех предрассудков и пролагает легчайший путь к отчуждению ума от чувств; наконец, оно подводит нас к отказу от сомнений в тех вещах, истинность которых оно устанавливает.

Во «Втором размышлении» говорится об уме, который, пользуясь присущей ему свободой, предполагает, что не существует ничего из вещей, относительно существования коих он может питать хоть малейшее сомнение; в то же время он замечает, что его собственное существование отрицать невозможно. Это заключение ума также весьма полезно, ибо таким образом он легко отличает вещи, относящиеся к нему, т. е. к мыслящей природе (natura intellectualis), от вещей, принадлежащих телу. Но поскольку некоторые читатели, быть может, станут искать здесь аргументы в пользу бессмертия души, я считаю своим долгом тут же их предупредить, что стараюсь писать лишь о том, что я в состоянии доказать со всей точностью, а потому я мог идти лишь таким путем, какой обычен для геометров: именно, я должен изложить все то, от чего зависит искомое положение, прежде чем сделаю относительно него какой-либо вывод. Первой же и главнейшей предпосылкой для познания бессмертия души является предельно ясное понятие о душе, совершенно отличное от какого бы то ни было понятия о теле; эта-то задача здесь и решена. Притом от нас требуется также понять: все, что мы постигаем ясно и отчетливо, тем самым — в силу такого рода постижения — истинно; но вплоть до «Четвертого размышления» положение это не может быть

доказано. Кроме того, необходимо иметь отчетливое понятие (conceptus) природы тела — мы формируем его частично в этом «Втором размышлении», частично же в пятом и шестом. Далее, из этого надлежит сделать следующее заключение: все, что ясно и отчетливо воспринимается в качестве различных субстанций — подобно тому как мы постигаем различие ума и тела,— поистине и реально суть субстанции, отличающиеся друг от друга; в «Шестом размышлении» я и делаю этот вывод. Там же я подтверждаю свой вывод соображением, что любое тело мы воспринимаем в качестве чего-то делимого, в то время как любой ум (mens) [4], напротив, постигается нами в качестве неделимого: ведь нам не дано помыслить срединную часть ума, как дано постичь срединную часть любого сколь угодно малого тела. Таким образом, природа ума и тела признается нами не только различной, но даже в известной мере противоположной. Однако в данном сочинении я более не обсуждаю этот вопрос, поскольку сказанного достаточно, чтобы установить, что из разрушения тела не вытекает гибель души, и дать, таким образом, смертным надежду на иное существование. Более того, посылки, из коих может быть сделан вывод о самом бессмертии души, зависят от объяснения всей природы в целом; потому что прежде всего надобно знать: все субстанции, для созидания и последующего существования которых необходим Бог, по самой своей природе неуничтожимы и бытие их не может иметь конца, кроме тех случаев, когда сам Бог отказывает им в своем содействии и они обращаются им в ничто. Далее надо заметить, что тело, взятое в своем родовом значении, есть субстанция и потому никогда не гибнет. Но человеческое тело, отличаясь от прочих тел, являет собой соединение членов, имеющих определенную форму, и других подобных же акциденций; человеческий же ум не представляет какого-то соединения акциденций, но являет собой чистую субстанцию, и, хотя все его акциденции подвержены изменению — он то понимает какие-то вещи, то желает другие или чувствует третьи и т. д.,— тем не менее сам по себе он не изменяется; а что касается тела человека, то оно изменяется хотя бы уже потому, что подвержены изменению формы некоторых его частей. Из этого следует, что тело весьма легко погибает, ум же по самой природе своей бессмертен.

В «Третьем размышлении» я разъясняю, как мне кажется, достаточно подробно свой главный аргумент, до-

казывающий существование Бога. Однако, поскольку я, имея целью предельное абстрагирование сознания (animus) читателей от чувств, не пожелал воспользоваться никакими сравнениями, почерпнутыми из области телесных вещей, здесь может остаться множество неясностей, кои, как я надеюсь, позже, в моих ответах на возражения, будут полностью сняты; среди них — вопрос о том, каким образом присутствующая в нас идея наисовершеннейшего существа содержит в себе столь высокую объективную реальность [5], что не может не проистекать от наисовершеннейшей причины. Я иллюстрирую там это утверждение сравнением с высокосовершенной машиной, идея которой присутствует в уме какого-либо мастера; а именно, как объективное творение мастера должно иметь какую-то причину своей идеи, каковой является либо уменье этого мастера, либо чье-то чужое знание, которое он заимствует, так и наша идея Бога не может не иметь в качестве своей причины самого Бога.

В «Четвертом размышлении» я показываю, что все, воспринимаемое нами ясно и отчетливо, тем самым истинно, и одновременно разъясняю, в чем состоит суть лжи [6]; то и другое необходимо знать — как для подтверждения предшествующих аргументов, так и для постижения всего остального. (Там же нужно обратить внимание, что речь ни в коей мере не идет о прегрешении либо ошибке, совершаемой в поисках добра или зла, но лишь о том, что связано с различением истинного и ложного. Я не рассматриваю вопросы, относящиеся к вере или к поведению человека в жизни, но одни лишь умозрительные истины, постигаемые только посредством естественного света разума.)

В «Пятом размышлении», помимо того что там объясняется категория телесной природы, новым способом доказывается существование Бога; здесь опять-таки могут возникнуть некоторые неясности, каковые я разрешаю в последующих моих ответах на возражения. И наконец, я показываю, каким образом достоверность самих геометрических доказательств зависит от познания Бога.

И только в «Шестом размышлении» проводится различие между разумением (intellectio) и воображением (imaginatio). Я описываю признаки, по которым они различаются, доказываю реальное отличие ума от тела, но при этом утверждаю: первый столь тесно сопряжен со вторым, что составляет с ним некое единое целое. Далее я перечисляю все заблуждения, обычно исходящие от на-

ших чувств; излагаю способы, какими можно их избегнуть; наконец, привожу все аргументы, на основании которых может быть сделан вывод относительно существования материальных вещей. Я поступаю так не потому, что считаю подобные аргументы весьма полезными для доказательства действительного существования некоего мира и наличия тел у людей, а также для доказательства других подобных вещей, в коих никогда серьезно не сомневался ни один здравомыслящий человек, но потому, что рассмотрение этих аргументов подтверждает: здесь не существует столь же прочных и очевидных доказательств, как те, что приводят нас к познанию нашего ума и Бога. Таким образом, эти последние аргументы суть достовернейшие и очевиднейшие из всех, какие нам дарит наш человеческий дух (ingenium). Такого рода доказательство и было единственной целью предлагаемых «Размышлений». Поэтому я не перечисляю здесь различные вопросы, попутно исследуемые в данном труде.

ПЕРВОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

О том, что̀ может быть подвергнуто сомнению

Вот уже несколько лет, как я приметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное. Однако труд этот виделся мне огромным, и я отложил его до возраста настолько зрелого, что более подходящие годы для жадного усвоения наук последовать за ним уже не могут. А посему я медлил так долго, что в дальнейшем не искупил бы своей вины, если бы время, оставшееся мне для действия, я потратил на размышления. Итак, я довольно кстати именно сейчас освободил свой ум от всяких забот и обеспечил себе безмятежный покой в полном уединении, дабы на свободе серьезно предаться этому решительному ниспровержению всех моих прежних мнений.

Для этого, однако, не было нужды обнаруживать ложность всех их без исключения, да я, возможно, и не сумел бы никогда этого достичь; но так как сам разум побуждает нас столь же тщательно воздерживаться от признания вполне достоверных и безусловных истин, сколь и от явно ложных, то, чтобы отвергнуть все эти мнения, будет довольно, если для каждого из них я найду причину в нем усомниться. Это не значит, что мне следует разбирать в отдельности каждое: то был бы нескончаемый труд; но, так как подкоп фундамента означает неизбежное крушение всего воздвигнутого на этом фундаменте здания, я сразу поведу наступление на самые основания, на которые опирается все то, во что я некогда верил.

Без сомнения, все, что я до сих пор принимал за самое истинное, было воспринято мною или от чувств, или через посредство чувств; а между тем я иногда замечал, что они нас обманывают, благоразумие же требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение.

Но, может быть, хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств? К примеру, я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т. д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку.

Однако надо принять во внимание, что я человек, имеющий обыкновение по ночам спать и переживать во сне все то же самое, а иногда и нечто еще менее правдоподобное, чем те несчастные — наяву. А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина — будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, голова моя, которой я произвожу движения, не затуманена сном, руку свою я протягиваю с осознанным намерением — спящему человеку все это не случается ощущать столь отчетливо. Но на самом деле я припоминаю, что подобные же обманчивые мысли в иное время приходили мне в голову и во сне; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличён от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю.

Допустим, что мы действительно спим и все эти частности — открывание глаз, движения головой, протягивание рук — не являются подлинными, и вдобавок, быть может, у нас и нет таких рук и всего этого тела; однако следует тут же признать, что наши сонные видения суть как бы рисованные картинки, которые наше воображение может создать лишь по образу и подобию реально существующих вещей; а посему эти общие представления относительно глаз, головы, рук и всего тела суть не вообража-

емые, но поистине сущие вещи. Ведь даже когда художники стремятся придать своим сиренам и сатирчикам самое необычное обличье, они не могут приписать им совершенно новую природу и внешний вид, а создают их облик всего лишь из соединения различных членов известных животных; но, даже если они сумеют измыслить нечто совершенно новое и дотоле невиданное, т. е. абсолютно иллюзорное и лишенное подлинности, все же эти изображения по меньшей мере должны быть выполнены в реальных красках. По той же самой причине, если даже эти общие понятия — «глаза», «голова», «руки» и т. п.— могут быть иллюзорными, с необходимостью следует признать, что по крайней мере некоторые другие вещи, еще более простые и всеобщие, подлинны и из их соединения, подобно соединению истинных красок, создаются воображением все эти существующие в нашей мысли (in cogitatione nostrae) [7] то ли истинные, то ли ложные образы вещей.

Такого рода универсальными вещами являются, по-видимому, вся телесная природа и ее протяженность, а также очертания протяженных вещей, их количество, или величина, и число, наконец, место, где они расположены, время, в течение которого они существуют, и т. п.

На этом основании, быть может, будет правдоподобным наш вывод, гласящий, что физика, астрономия, медицина и все прочие науки, связанные с исследованием сложных вещей, недостаточно надежны; что же до арифметики, геометрии и других такого же рода дисциплин, изучающих лишь простейшие и наиболее общие понятия — причем их мало заботит, существуют ли эти понятия в природе вещей,— то они содержат в себе нечто достоверное и не подлежащее сомнению. Ибо сплю ли я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь более четырех сторон; представляется совершенно немыслимым подозревать, чтобы столь ясные истины были ложны.

Между тем в моем уме издавна прочно укоренилось мнение, что Бог существует, что он всемогущ и что он создал меня таким, каков я есть. Но откуда я знаю, не устроил ли он все так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяженности, формы, величины и никакого места, но тем не менее все это существует в моем представлении таким, каким оно мне сейчас видится? Более того, поскольку я иногда считаю, что другие люди заблуждаются в вещах, которые, как они считают,

они знают в совершенстве, то не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата либо произвожу какое-нибудь иное легчайшее мысленное действие? Но, может быть, Бог не пожелал, чтобы я так обманывался,— ведь он считается всеблагим? Однако, если его благости в высшей степени противоречило бы, если бы он создал меня вечно заблуждающейся тварью, той же благости должно быть чуждо намерение вводить меня иногда в заблуждение; а между тем этого последнего нельзя исключить.

Быть может, найдутся люди, предпочитающие отрицать существование столь могущественного Бога, чтобы не признавать недостоверность всех остальных вещей. Что ж, не будем пока с ними спорить и допустим, что все наши представления о Боге ложны. Но поскольку ошибки и заблуждения считаются неким несовершенством, то, каким бы образом я, по их мнению, ни достиг состояния своего бытия — в силу ли рока, случайности, последовательной связи вещей или какой-то иной причины,— чем менее могущественным они сочтут виновника моего появления на свет, тем вероятнее я окажусь столь несовершенным, что буду всегда заблуждаться. На такого рода аргументы мне нечего возразить, и я вынужден признать, что из всех вещей, некогда почитавшихся мною истинными, нет ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться; к такому выводу я пришел не по опрометчивости и легкомыслию, но опираясь на прочные и продуманные основания. Поэтому я должен тщательно воздерживаться от одобрения не только вещей явно ложных, но точно так же и от того, что прежде мне мнилось истинным,— если только я хочу прийти к чему-либо достоверному.

Однако недостаточно того, чтобы только обратить на это внимание,— необходимо всегда это помнить; ведь привычные мнения упорно ко мне возвращаются и овладевают моей доверчивостью, словно против моей воли, как бы в силу долголетней привычки и знакомства с ними; а я никогда не отвыкну соглашаться с ними и им доверять, пока буду считать их такими, каковы они и на самом деле, т. е. в чем-то сомнительными (как я только что показал), но тем не менее весьма вероятными и гораздо более заслуживающими доверия, нежели опровержения. А посему, как я полагаю, я поступлю хорошо, если, направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представлю

себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами — до тех пор, пока, словно уравновесив на весах старые и новые предрассудки, я не избавлюсь от своей дурной привычки отвлекать мое суждение от правильного восприятия (perceptio). Ведь я уверен, что отсюда не воспоследует никакой опасности заблуждения, а также и не останется места для дальнейшей неуверенности, поскольку я усердствую теперь не в каких-то поступках, но лишь в познании вещей.

Итак, я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным. Однако решение это исполнено трудностей, и склонность к праздности призывает меня обратно к привычному образу жизни. Я похож на пленника, наслаждавшегося во сне воображаемой свободой, но потом спохватившегося, что он спит: он боится проснуться и во сне размягченно потакает приятным иллюзиям; так и я невольно соскальзываю к старым своим представлениям и страшусь пробудиться — из опасения, что тяжкое бодрствование, которое последует за мягким покоем, может не только не привести меня в будущем к какому-то свету, но и ввергнуть меня в непроглядную тьму нагроможденных ранее трудностей.

ВТОРОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, нежели тело

Вчерашнее мое размышление повергло меня в такие сомнения, что, с одной стороны, я уже не могу теперь выкинуть их из головы, а с другой — я не вижу пути,

на котором сомнения эти могут быть сняты. Словно брошенный внезапно в глубокий омут, я настолько растерян, что не могу ни упереться ногою в дно, ни всплыть на поверхность. Однако я хочу приложить все усилия и сделать попытку вернуться на путь, на который я стал вчера: а именно, я хочу устранить все то, что допускает хоть малейшую долю сомнения, причем устранить не менее решительно, чем если бы я установил полную обманчивость всех этих вещей; я буду продолжать идти этим путем до тех пор, пока не сумею убедиться в чем-либо достоверном — хотя бы в том, что не существует ничего достоверного. Архимед искал всего лишь надежную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; так же и у меня появятся большие надежды, если я измыслю даже самую малую вещь, которая была бы надежной и несокрушимой.

Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мои тело, очертания (figura), протяженность, движения и место — химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного.

Однако откуда мне известно, будто, помимо перечисленных, не существует других вещей, относительно которых не может быть ни малейшего сомнения? Ведь, возможно, есть некий Бог — или как бы мы это ни именовали [8], — внушивший мне эти самые мысли? И прав ли я в данном случае — ведь я и сам могу быть их виновником? Так не являюсь ли, по крайней мере, и я чем-то сущим? Но ведь только что я отверг в себе всякие чувства и всякое тело. Тем не менее я колеблюсь; что же из этого следует? Так ли я тесно сопряжен с телом и чувствами, что без них немыслимо мое бытие? Но ведь я убедил себя в том, что на свете ничего нет — ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел; итак, меня самого также не существует? Однако, коль скоро я себя в чем-то убедил, значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я — нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов вы-

двинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным.

Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю чтó я есмь — я, в силу необходимости существующий; далее, я должен остерегаться неразумно принять за существующее вместо себя нечто иное и таким образом отклониться даже от представления, утверждаемого мной в качестве наидостовернейшего и самого очевидного. Поэтому до того, как предаться таким размышлениям, я заново обдумаю, почему я когда-то считал, что я существую; затем я исключу из этого размышления все то, что может быть хоть слегка поколеблено новыми доводами, дабы осталось лишь то, что явит себя достоверным и неопровержимым.

Чем же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это — живое разумное существо? Нет, ибо тотчас же вслед за этим возникнет вопрос: что это такое — живое существо и что такое разумное? — и так я от одного вопроса соскользну ко множеству еще более трудных; между тем я не располагаю таким досугом, чтобы растрачивать его на подобные тонкости. Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, чтó я есмь. Итак, прежде всего мне думалось, что у меня есть лицо, руки, кисти и что я обладаю всем этим устройством, которое можно рассмотреть даже у трупа и которое я обозначил как тело. Далее мне приходило на ум, что я питаюсь, хожу, чувствую и мыслю; эти действия я относил на счет души. Однако что представляет собой упомянутая душа — на этом я либо не останавливался, либо воображал себе нечто немыслимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по моим более грубым членам. Относительно тела у меня не было никаких сомнений, и я считал, что в точности знаю его природу; если бы я попытался объяснить, какой я считаю эту природу, я описал бы ее таким образом: под телом я разумею все то, что может быть ограничено некими очертаниями и местом и так заполняет пространство, что исключает присутствие в этом пространстве любого другого тела; оно может восприниматься на ощупь, зрительно, на слух, на вкус или через обоняние, а также быть движимым различным образом, однако не самопроизвольно, но лишь чем-то другим, что с ним соприкасается; ибо я полагал, что природе тела никоим образом не свойственно обладать собственной силой дви-

жения, а также ощущения или мышления; я скорее изумлялся, когда обнаруживал подобные свойства у какого-то тела.

Но что же из всего этого следует, если я предполагаю существование некоего могущественнейшего и, если смею сказать, злокозненного обманщика, который изо всех сил старается, насколько это в его власти, меня одурачить? Могу ли я утверждать, что обладаю хотя бы малой долей всего того, что, по моим словам, принадлежит к природе тела? Я сосредоточенно вдумываюсь, размышляю, перебираю все это в уме, но ничто в таком роде не приходит мне в голову; я уже устал себе это твердить. А что же можно сказать о свойствах, кои я приписал душе? О способности питаться и ходить? Да ведь если у меня нет тела, то и эти свойства — плод чистого воображения. А способность чувствовать? И ее не бывает без тела, да и, кроме того, у меня бывают во сне многочисленные ощущения, коих, как я это отмечаю позже, я не испытывал. Наконец, мышление. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (mens), дух (animus), интеллект [9], разум (ratio); все это — термины, значение которых прежде мне было неведомо. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая.

Что же за сим? Я представлю себе, что не являюсь тем сопряжением членов, имя которому «человеческое тело»; равным образом я не разреженный воздух, разлитый по этим членам, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не что-либо иное из моих измышлений, ибо я допустил, что всего этого не существует. Остается лишь одно твердое положение: тем не менее я — нечто. Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неведомы, в действительности не отличаются от моего *я*, мне известного? Не знаю и покамест об этом не сужу: ведь я могу делать умозаключения лишь о том, что я знаю. А знаю я, что существую, и спрашиваю лишь, что́ я представляю собой — тот, кого я знаю. Весьма достоверно, что познание этого моего *я*, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей,

относительно существования которых мне пока ничего не известно, а значит, оно не зависит также ни от какой игры моего воображения. Но слово это — *игра* — напоминает мне о моей ошибке: я и действительно воображал бы себе нечто неверное, если бы именно воображал себя чем-то сущим, потому что *воображать* означает не что иное, как созерцать форму или образ телесной вещи. Но ведь мне точно известно, что я существую, а вместе с тем, возможно, все эти образы и вообще все, что относится к телесной природе, суть не что иное, как сны. Поскольку это мною уже подмечено, то показалось бы, что я несу такой же вздор, говоря *Я воображаю, что отчетливо понимаю, кто я таков,* как если бы я говорил: *Я уже проснулся и не вижу ничего подлинного; и так как я не усматриваю ничего достаточно очевидного, то я постараюсь снова заснуть, дабы мои сны представили мне то же самое в более истинном и ясном свете.* Таким образом, я узнаю: ни одна из вещей, кои я могу представить себе с помощью воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о себе самом. Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою собственную природу.

Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами.

Разумеется, это не мало — если все перечисленные свойства принадлежат мне. Но почему бы им мне и не принадлежать? Разве я не сам по себе почти во всем сейчас сомневаюсь и, однако, кое-что понимаю, утверждаю в качестве истины это одно и отвергаю все остальное, желаю очень многое знать, но не желаю быть введенным в заблуждение, многие вещи либо невольно воображаю, либо замечаю даже, что мое воображение воспринимает их как бы при помощи чувств? И какое из всех этих свойств (даже если я постоянно сплю и тот, кто меня сотворил, по мере своих сил вводит меня в обман) не является столь же достоверным, как то, что я существую? Что из всего этого может быть отделено от моего сознания? Что может считаться обособленным от меня самого? Ведь именно мое сомнение, понимание и желание столь очевидны, что более четкого объяснения не может представиться. Но поистине это тот же самый я, коему свойственно воображать; и хотя, возможно, как я уже допустил, ни одна воображаемая вещь не может считаться истин-

ной, сама сила воображения, как таковая, действительно существует и составляет долю моего сознания. Итак, именно я — тот, кто чувствует и кто как бы с помощью этих чувств замечает телесные вещи: иначе говоря, я — тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это — ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением; причем взятое именно в этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление [10].

Из вышесказанного я начинаю несколько лучше понимать, что́ я есмь; однако, мне кажется, до сих пор — и я не могу отделаться от этой мысли — телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое мне мое *я*, которое недоступно воображению; правда, крайне удивительно то обстоятельство, что вещи сомнительные, непонятные и чуждые мне, как я заметил, представляются моему воображению отчетливее, нежели вещи истинные и познанные, т. е. в конечном итоге я сам. Но я понимаю, в чем здесь дело: мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Пусть будет так: ослабим пока как можно больше поводья, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению.

Давайте рассмотрим вещи, обычно считающиеся наиболее отчетливо мыслимыми, а именно тела, кои мы осязаем и зрим: я имею в виду не тела вообще, ибо такие общие представления обычно бывают несколько более смутными, но лишь тела единичные. Возьмем, к примеру, вот этот воск: он совсем недавно был извлечен из пчелиных сот и еще не утратил до конца аромат меда; немножко осталось в нем и от запаха цветов, с которых этот мед был собран; его цвет, очертания, размеры очевидны; он тверд, холоден, легко поддается нажиму и, если ударить по нему пальцем, издает звук; итак, ему присущи все свойства, необходимые для возможно более отчетливого познания любого тела. Но вот, пока я это произношу, его приближают к огню: сохранившиеся в нем запахи исчезают, аромат выдыхается, меняется его цвет, очертания расплываются, он увеличивается в размерах, становится жидким, горячим, едва допускает прикосновение и при

ударе не издает звука. Что же, он и теперь остается тем воском, что и прежде? Надо признать, что да,— никто этого не отрицает, никто не думает иначе. Так что же именно в нем столь отчетливо мыслилось? Разумеется, ни единое из тех свойств, кои я воспринимал при помощи чувств; ведь все то, что воздействовало на вкус, обоняние, зрение, осязание или слух, теперь уже изменилось: остался только воск.

Пожалуй, он был тем же воском, какой я мыслю и теперь: ведь воск как таковой был не сладостью меда, не ароматом цветов, не белизной, присущей ему ранее, не очертаниями или звуком, но телом, которое только что представлялось мне наделенным этими свойствами, теперь же — совсем другими. Однако чтó именно есть то, что я подобным образом себе представляю? Будем внимательны и, отбросив все, что не имеет отношения к воску, посмотрим, что остается. Но не остается ничего, кроме некоей протяженности, гибкости и изменчивости. Так что же представляет собой эта гибкость и изменчивость? Быть может, мое представление о том, что этому воску можно придать вместо округлой формы квадратную или вместо этой последней — треугольную? Да нет, никоим образом, ибо я понимаю, что он способен испытывать бесконечное число подобных превращений, а между тем мое воображение не поспевает за их количеством, так что мое понимание не становится совершеннее благодаря силе воображения. А что это за протяженность? Неужели даже протяженность воска есть нечто неведомое? В самом деле, ведь в растаявшем воске она больше, в кипящем — еще больше и наибольшая — если его побольше нагреть; и я не сумею вынести правильное суждение об этом воске, если не сделаю вывод, что воск допускает гораздо больше вариантов протяженности, чем я когда-то себе представлял. Мне остается признать, что я, собственно, и не представлял себе, чтó есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно; я разумею здесь именно этот кусок, ибо общее понятие воска более очевидно. Так что же это такое — воск, воспринимаемый только умом? Да то, что я вижу, ощущаю, представляю себе, т. е. в конечном итоге то, чем я считал его с самого начала. Однако — и это необходимо подчеркнуть — восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, ни представлением, но лишь чистым умозрением, которое может быть либо несовершенным и смутным, каковым оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым, каково оно у меня сейчас,— в зависимости от

более или менее внимательного рассмотрения составных частей воска.

Между тем я немало дивлюсь тому, насколько ум мой склонен к ошибкам: ведь в то время как я рассматриваю все это про себя, тихо и безгласно, я испытываю затруднения в отношении самих слов и бываю почти что обманут в своих ожиданиях обычным способом выражения. Например, мы говорим, что видим тот же самый воск, но не говорим, что заключаем об этом на основании его цвета и очертаний. Из этого же я могу сразу заключить, будто я воспринимаю воск глазами, а не одним лишь умозрением (mentis inspectione), если только я не приму во внимание, что всегда говорю по привычке, будто вижу из окна людей, переходящих улицу (точно так же, как я утверждаю, что вижу воск), а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы. Однако я выношу суждение, что вижу людей. Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, я на самом деле постигаю исключительно благодаря способности суждения, присущей моему уму.

Но стыдно тому, кто стремится возвыситься в своих суждениях над уровнем толпы, высказывать сомнение на основе способов выражения, придуманных той же толпою. Поэтому я пойду дальше и постараюсь понять, тогда ли я совершеннее и с большей очевидностью постигал, что такое воск, когда с первого взгляда заметил и убедился, что воспринимаю этот воск при помощи внешнего чувства (sensus externus), как такового, либо, по крайней мере, при помощи чувствилища (sensus communis), как это именуют, т. е. способности представления, или же я постигаю его так теперь, после тщательного исследования того, что он собой представляет, и того, каким образом его можно познать? Разумеется, сомнение здесь нелепо: можно ли говорить о чем-либо ясном и отчетливом при первом из этих двух способов восприятия? О чем-то, чего не могло бы достичь любое животное? Но вот когда я отличаю воск от его внешних форм и начинаю рассматривать его как бы оголенным, лишенным покровов, я уже поистине не могу его рассматривать без помощи человеческого ума, пусть даже и теперь в мое суждение может вкрасться ошибка.

Однако что мне сказать об этом уме, т. е. обо мне самом? Ибо я не допускаю в себе ничего иного, кроме ума. Так что же это такое — я, который, по-видимому, столь ясно

и отчетливо воспринимает этот кусок воска? Не будет ли мое познание самого себя не только более истинным и достоверным, но и более отчетливым и очевидным? Ведь если я выношу суждение, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то гораздо яснее обнаруживается мое собственное существование — хотя бы уже из того, что я вижу этот воск. Конечно, может статься, что видимое мною на самом деле вовсе не воск; может также оказаться, что у меня нет глаз, с помощью которых я могу что-либо видеть; но, когда я вижу или мысленно допускаю, что вижу (а я не делаю здесь различия), невозможно, чтобы сам я, мыслящий, не представлял собой нечто. Подобным образом, если я считаю, что воск существует, на том основании, что я его осязаю, то и отсюда следует то же самое: я существую. Если я сужу о существовании воска на том основании, что я его воображаю, или на каком бы то ни было другом основании, вывод будет точно такой же. Но ведь все то, что я отметил в отношении воска, можно отнести и ко всем остальным вещам, находящимся вне меня. Далее, если восприятие воска показалось мне более четким после того, как я его себе уяснил не только благодаря зрению и осязанию, но и благодаря другим причинам, то насколько отчетливее (как я должен признаться) я осознаю себя теперь благодаря тому, что никакие причины не могут способствовать восприятию — воска ли или какого-либо иного тела,— не выявляя одновременно еще яснее природу моего ума! Но помимо этого в самом уме содержится и много другого, на основе чего можно достичь более отчетливого понимания нашего ума, так что воздействие на него нашего тела вряд ли следует принимать во внимание.

Таким образом, я незаметно вернулся к своему исходному замыслу. Коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (intellectus), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум. Но поскольку невозможно так быстро отделаться от прежнего привычного мнения, желательно задержаться на этом, дабы при помощи долгого размышления глубже запечатлеть это новое знание в своей памяти.

ТРЕТЬЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

О Боге — что он существует

А теперь я закрою глаза, заткну уши, отвлекусь от всех своих чувств и либо полностью изгоню из моего мышления образы всех телесных вещей, либо, поскольку этого едва ли можно достичь, буду считать их пустыми и ложными, лишенными какого бы то ни было значения. Я попытаюсь, беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким. Я — мыслящая вещь, т. е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления. Но, как я имел случай заметить раньше, хотя все то, что я чувствую и представляю себе, вне меня может оказаться ничем, тем не менее способы (modi) мышления, кои я именую чувствами (sensus) и представлениями (imaginationes), поскольку они — способы одного лишь мышления и ничего больше, я с уверенностью могу считать своими внутренними свойствами.

Итак, здесь я в немногих выражениях подытожил все то, что мне достоверно известно или, по крайней мере, что до сих пор я подметил как известное мне. Теперь же я более тщательно всмотрюсь — быть может, у меня есть и нечто другое, на что я не успел пока обратить внимание. Я достоверно знаю, что я — вещь мыслящая. Но значит ли это, что мне известно все необходимое, чтобы быть уверенным в [существовании] какой-либо вещи? Ведь в этом первом осознании не содержится ничего, кроме некоего ясного и отчетливого представления о том, что́ я утверждаю; а этого совсем недостаточно, чтобы убедить меня в истинности вещи, которую я мыслю, если я когда-либо смогу понять, что какая-то вещь, которую я столь ясно и отчетливо воспринимаю, на самом деле ложна: исходя из сказанного, мне кажется, можно установить в качестве общего правила: истинно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо.

Однако же прежде я принял за вполне очевидное и достоверное то, что позднее отклонил как сомнительное. Что это были за вещи? Земля, небо, звезды и все прочее, воспринимаемое моими чувствами. Так что же здесь воспринималось мною как ясное? А то, что в моем уме возникают идеи таких вещей, или мысли о них. Но я и теперь не отрицаю присутствия во мне этих идей. Однако

было и что-то иное, что я утверждал и что, по привычке к доверию, я считал воспринимавшимся ясно, хотя на самом деле я этого вовсе не воспринимал: именно, я утверждал, будто вне меня существуют вещи, от которых исходят упомянутые идеи, совершенно им подобные. Но как раз в этом отношении я либо заблуждался, либо, если и судил о том правильно, это вытекало не из моей способности восприятия.

Что же дальше? Когда я рассматривал какие-то простейшие положения из области арифметики или геометрии — например, что два плюс три равно пяти и т. п., — достаточно ли, по крайней мере, ясно я это усматривал, чтобы утверждать, что все это истинно? Ведь после я лишь потому решил, что в этих вещах допустимо сомнение, что мне приходила в голову такая мысль: какой бы то ни было Бог мог даровать мне природу, допускающую, чтобы я обманывался даже в тех вещах, кои представляются очевиднейшими. И всякий раз, как эта предварительная мысль о высочайшем могуществе Бога приходила мне в голову, я не мог не признать, что, если только ему заблагорассудится, он с легкостью устроит так, чтобы я заблуждался даже в отношении тех вещей, кои, как мне думается, я самым ясным образом зрю своим умственным взором. Напротив, всякий раз, как я обращаюсь к самим вещам, которые, как я считаю, я воспринимаю с предельной ясностью, я обретаю столь полную уверенность в них, что невольно говорю: пусть меня обманывает кто угодно, он все равно никогда не добьется моего обращения в ничто, пока я буду считать, что я — нечто; не удастся ему также превратить в истину утверждение, будто я никогда не существовал, поскольку уже установлено, что я существую, как не докажет он мне и того, что два плюс три дают в сумме больше или меньше пяти, а также и других подобных вещей, в коих я усматриваю явное противоречие. И уж разумеется, поскольку у меня нет никакого повода полагать, будто какой бы то ни было Бог — обманщик, да я пока точно и не знаю, существует ли какой-либо Бог, постольку основание для сомнения, зависящее лишь от этой мысли, оказывается весьма слабым и, так сказать, метафизическим. Но дабы устранить и его, я должен исследовать, как только к тому представится случай, существует ли Бог и, если он существует, может ли он быть обманщиком: в самом деле, если мы этого не знаем, невозможно, как мне представляется, быть уверенным ни в чем остальном.

Теперь же сама последовательность моих размышлений требует, чтобы я прежде всего разделил все мои мысли на определенные группы и поставил вопрос, какие из этих мыслей содержат истину, а какие — ложь. А именно, какие из них представляют собой как бы образы вещей, к коим, собственно, только и приложен термин «идеи» — к примеру, когда я мыслю человека, химеру, небо, ангела или Бога? Другие же мои мысли имеют некие иные формы: так обстоит дело, когда я желаю, страшусь, утверждаю, отрицаю, т. е. в подобных случаях я всегда постигаю какую-либо вещь как предмет моего мышления, но при этом охватываю своей мыслью нечто большее, нежели просто подобие данной вещи. Из такого рода мыслей одни именуются желаниями или аффектами, другие — суждениями.

Что касается идей, если рассматривать их сами по себе, вне отношения к чему-либо иному, то они, собственно говоря, не могут быть ложными; ибо представляю ли я себе козу или химеру, от этого не становится менее истинным тот факт, что я представляю себе одну из них, а не другую. Не следует также опасаться какой-либо ложности в воле, как таковой, либо в аффектах; ибо, какими бы ни были извращенными или вовсе не существующими объекты моего вожделения, само такое вожделение является фактом. Остаются одни лишь суждения: именно в них надо мне опасаться ошибки. Но здесь главная и наиболее частая ошибка заключается в том, что я рассматриваю свои идеи как копии, или подобия, неких вещей, находящихся вне меня; ведь конечно же, если бы я рассматривал идеи сами по себе лишь как некие модусы моего мышления и не соотносил их ни с чем иным, они едва ли дали бы мне какой-то повод для заблуждения.

Из этих идей одни кажутся мне врожденными, другие — благоприобретенными, третьи — образованными мною самим: ведь мое понимание того, чтó есть вещь, что — истина, а что — мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы; а вот то, что я слышу шум или вижу солнце, ощущаю огонь,— это, как я судил до сих пор, исходит от некоторых вещей, находящихся вне меня; наконец, сирен, гиппогрифов и тому подобное измышляю я сам. Но, возможно, я могу считать все мои идеи либо благоприобретенными, либо врожденными, либо вымышленными: ведь я пока не усматриваю с очевидностью их происхождения.

Особенно тщательно надо здесь исследовать те идеи,

кои я рассматриваю как полученные от находящихся вне меня вещей: какова причина того, что я считаю их подобными этим вещам? По-видимому, меня этому учит природа. Кроме того, я познаю на опыте, что идеи эти не зависят ни от моей воли, ни, следовательно, от меня самого; ведь часто они являются мне вопреки моей воле, так что — хочу я этого или нет — я ощущаю зной и потому полагаю, что это мое ощущение, или идея зноя, исходит от вещи, отличной от меня самого, а именно от жара огня, у которого я сижу. И самой явной, по моему разумению, бывает при этом мысль, что скорее всего эта вещь воздействует на меня через свое подобие.

Достаточно ли убедительны эти причины, я сейчас рассмотрю. Когда я говорю здесь, что это мне подсказывает природа, я разумею, что удостоверяюсь в данном факте, лишь повинуясь какому-то невольному побуждению, а не потому, что некий естественный свет указывает мне на его истинность. Между этими двумя моментами есть существенное различие, ибо все, на что указывает мне естественный свет (lumen naturale), никоим образом не может быть сомнительным, поскольку из самого факта моего сомнения вытекает, что я существую: немыслимо ведь существование какой-либо иной способности, которой я доверял бы так же, как этому свету, и которая могла бы мне доказать, что я неверно воспринимаю вещи. Что же касается естественных побуждений, то я часто замечал в прошлом, что они толкали меня в худшую сторону, когда речь шла о выборе между добром и злом, а потому я и не вижу, зачем мне отдавать им предпочтение во всех остальных вопросах.

Далее, хотя идеи эти не зависят от моей воли, тем не менее еще не установлено, что они по необходимости исходят от предметов, находящихся вне меня: ведь подобно тому как побуждения, о которых я только что говорил, хотя и существуют во мне, однако отличны от моей воли, может оказаться, что во мне заложена еще какая-то способность, пока недостаточно мною познанная, но являющаяся виновницей такого рода идей — ибо до сих пор мне всегда казалось, что идеи, возникающие у меня во сне, образуются во мне без какого бы то ни было содействия внешних вещей.

И наконец, хотя бы идеи эти и исходили от вещей, отличных от меня, из этого вовсе не следует, будто упомянутые вещи должны быть с ними сходны. Более того, мне кажется, что во многих случаях здесь можно отметить

большое расхождение. К примеру, я замечаю у себя две различные идеи солнца, причем одна из них как бы получена из ощущений и должна быть безусловно отнесена к разряду идей, кои я рассматриваю как благоприобретенные и случайные,— она являет мне солнце весьма незначительным по размеру; другая же идея основана на астрономических доказательствах, т. е. получена с помощью неких врожденных мне понятий или составлена мною каким-то иным способом, так что солнце по своим размерам оказывается в несколько раз больше земли. Невозможно, чтобы обе эти идеи полностью соответствовали одному и тому же солнцу, находящемуся вне меня, и потому разум убеждает меня в предельном отличии от солнца той его идеи, которая на первый взгляд непосредственно от него проистекает.

Все это с достаточной мерой очевидности доказывает, что до сих пор я верил в существование отличных от меня вещей не вследствие достоверного суждения, но лишь повинуясь слепому импульсу, и потому допускал, что вещи эти посылают мне свои идеи, или образы [11], через посредство органов чувств или каким-либо иным способом.

Но теперь мне открывается некий иной путь исследования, существуют ли вне меня те вещи, идеи которых во мне обретаются. А именно, поскольку эти мысленные идеи представляют собой лишь модусы мышления [12], я не признаю между ними никакого неравенства: все они, по-видимому, возникают во мне одним и тем же путем; но поскольку они представляют разные вещи, они в то же время весьма различны. Ибо вряд ли подлежит сомнению, что идеи, являющие мне субстанции, представляют собой нечто большее или, так сказать, содержат в себе больше объективной реальности, нежели то, что являет мне только модусы, или акциденции; и, опять-таки, все те представления, посредством которых я мыслю некоего вышнего Бога — вечного, бесконечного [13], всеведущего, всемогущего, творца всех сущих, помимо него самого, вещей,— все эти представления, несомненно, содержат в себе больше объективной реальности, нежели те, с помощью которых мы уясняем себе конечные субстанции.

Но уже благодаря естественному свету разума ясно, что в совокупной производящей причине должно быть, по меньшей мере, столько же реальности, сколько в действии этой же самой причины. Ибо, спрашиваю я, откуда еще может получить действие свою реальность, если не от причины? И каким образом причина сообщает ее дейст-

RENATI

DES-CARTES,

MEDITATIONES

De Prima

PHILOSOPHIA,

In quibus Dei exiſtentia, & animæ humanæ à corpore diſtinctio, demonſtrantur.

His adjunctæ ſunt variæ objectiones doctorum virorum in iſtas de Deo & anima demonſtrationes;

Cum Reſponſionibus Authoris.

Secunda editio ſeptimis objectionibus antehac non viſis aucta.



Amſtelodami,

Apud Ludovicum Elzevirium. 1642.

вию, если сама она ею не обладает? Отсюда вытекает следующее положение: ничто не может возникнуть из ничего, и тем более то, что обладает высшим совершенством или, иначе говоря, содержит в себе больше реальности, не может возникнуть из того, в чем этой реальности содержится меньше. Причем это совершенно истинно и очевидно не только для тех действий, реальность которых актуальна либо формальна, но также и для идей, в коих усматривается лишь объективная реальность. Положение

это означает, что не только камень, ранее не обладавший существованием, не может потом получить бытие, если он не производится некоей вещью, в которой целиком содержится формально либо по преимуществу (eminenter) то, чему положено быть в камне: это означает, что и тепло может быть введено в предмет, в коем его прежде не было, лишь вещью, которая, по крайней мере, обладает равным теплу совершенством и представляет собой тепло (то же самое относится и ко всему прочему). Но, помимо этого, у меня не может быть идеи тепла или камня, если она не привнесена в меня какой-то причиной, в коей, по меньшей мере, содержится столько же реальности, сколько я воспринимаю ее в тепле или камне. Ибо, хотя причина эта не привносит в мою идею ничего из своей актуальной либо формальной реальности, однако не следует думать, будто она оттого менее реальна: природа самой идеи такова, что от нее не требуется никакой иной формальной реальности помимо той, которую идея заимствует от моего мышления, модусом которого она является. Однако то, что эта идея содержит ту или другую объективную реальность, а не иную, полностью зависит от некоей причины, в которой, по меньшей мере, столько же формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в самой идее. Если же мы допустим, что в идее имеется нечто, не содержавшееся в ее причине, значит, идея получила это нечто из ничего; но, разумеется, хотя модус, состоящий в том, что вещь объективно содержится в интеллекте через идею, и несовершенен, однако он не полное ничто, а потому и не может проистекать из небытия [14].

Я не должен также предполагать — поскольку реальность, усматриваемая мною в моих идеях, только объективна,— будто нет необходимости в том, чтобы та же самая реальность формально содержалась в причинах этих идей, и будто достаточно того, чтобы и в них она содержалась лишь объективно. Ибо насколько этот объективный модус бытия соответствует идеям по самой их природе, настолько же и формальный модус бытия соответствует причинам идей также по самой их природе — по крайней мере, первичным и основным причинам. И хотя, возможно, одна идея может возникать из другой, тем не менее бесконечного прогресса здесь не дано, но, напротив, в конце концов происходит возвращение к какой-то первичной идее, причина которой есть как бы архетип, в коем формально содержится вся реальность, содержащаяся в идее

лишь объективно. Таким образом, естественный свет делает для меня очевидным, что идеи существуют во мне в качестве неких образов, кои вполне могут быть лишены совершенства вещей, в соответствии с которыми они были образованы, однако не содержат в себе ничего большего или более совершенного, нежели эти вещи.

Но чем дольше и тщательнее я исследую все это, тем яснее и отчетливее познаю истинность исследуемого. Каков же, однако, будет мой вывод? Вот он: если объективная реальность какой-либо из моих идей дает мне уверенность, что этой реальности во мне нет ни формально, ни по преимуществу, значит, я сам не могу быть причиной этой идеи; а из этого с необходимостью вытекает, что на свете я не один, но существует и какая-то иная вещь, представляющая собой причину данной идеи. Однако, если бы во мне не обнаружилось ни одной подобной идеи, у меня не было бы ни одного аргумента, который давал бы мне уверенность в бытии какой-либо отличной от меня вещи: ведь я тщательнейшим образом все обозрел и до сих пор не могу прийти ни к чему иному.

Но среди этих моих идей помимо той, которая являет мне меня самого и относительно которой здесь не может быть никакого сомнения, существует еще другая, представляющая Бога, и различные идеи, представляющие телесные вещи, ангелов, животных, наконец, иных, подобных мне, людей.

Относительно идей, являющих других людей, животных или ангелов, я вполне понимаю, что они могут быть составлены из тех идей, какие у меня имеются обо мне самом, о телесных вещах и о Боге, даже если бы, кроме меня, на свете не существовало никаких людей, животных и ангелов.

Что до идей телесных вещей, то в них не обнаруживается ничего такого, чего нельзя было бы извлечь из меня самого: ведь если вглядеться поглубже и проследить каждую из них так, как я перед тем проследил идею воска, я замечу в ней лишь очень немногое, воспринимаемое ясно и отчетливо, а именно размеры, или протяженность в длину, ширину и высоту; очертания, обозначающие границы этой протяженности; расположение различным образом сформированных частей этой вещи и, наконец, движение, или изменение этого расположения; к этому можно добавить субстанцию, длительность и количество; все же остальное — свет, цвета, звуки, запахи, вкусовые ощущения, степень тепла и холода и прочие осязаемые качества мыс-

лится мной лишь весьма туманно и смутно, вплоть до того, что я не ведаю, истинны ли они или ложны, или, иначе говоря, представляют ли собой мои идеи этих качеств действительно идеи неких вещей или нет. И хотя я повторяю, что ложность как таковая, существует ли она в собственном смысле или только формально, может обнаружиться в одних лишь суждениях, как я отметил несколько выше, тем не менее в идеях есть совершенно иная, материальная ложность — когда вещь бывает представлена совсем не как вещь: к примеру, идеи, существующие у меня относительно холода и тепла, настолько неясны и лишены отчетливости, что не дают мне возможности понять, является ли холод недостатком тепла или тепло — недостатком холода, или же они представляют собой реальные качества либо, напротив, таковыми не являются. А так как любая идея может быть лишь идеей вещи, то, если бы было истинным, что холод есть всего лишь отрицание тепла, тогда идею, представляющую мне его в качестве чего-то реального и положительного, справедливо можно было бы назвать ложной; то же самое относится и к другим подобным случаям.

В этих вопросах мне нет необходимости указывать на какого-либо автора, не согласного с моим мнением: ведь если такие идеи ложны или, иначе говоря, если они не представляют никакой вещи, сам естественный свет подсказывает мне, что они родились из небытия, т. е. появились у меня лишь в силу какой-то ущербности моей природы, которая оказывается недостаточно совершенной; если же идеи эти истинны, хотя они являют мне столь мало реальности, что я не могу отличить ее от невещественности, я не вижу, почему бы этим идеям не исходить от меня самого.

Из того, что в идеях телесных вещей есть ясного и отчетливого, мне кажется, кое-что может быть заимствовано от идеи меня самого, а именно субстанция, длительность, количество и прочее в том же роде; ибо когда я мыслю камень как субстанцию, или как вещь, которая сама по себе способна к бытию, а также и себя как субстанцию, то хоть и постигаю себя как вещь мыслящую и не протяженную, а камень — как вещь протяженную, но не мыслящую, из чего возникает предельное различие между тем и другим понятием, в смысле субстанции понятия эти совпадают. Точно так же, когда я воспринимаю свое нынешнее бытие и вспоминаю, что существовал какое-то время и прежде, когда у меня есть различные мысли, количество которых я осознаю, я получаю идею длительности и числа, которую

впоследствии могу применить к каким-то другим вещам. Все же прочее, из чего составляются идеи телесных вещей, а именно протяженность, очертания, положение и движение, поскольку я — вещь мыслящая, формально во мне не содержится; так как это лишь некие модусы субстанции, я же — субстанция как таковая, все это содержится во мне, как я думаю, лишь по преимуществу.

Итак, остается одна идея Бога, относительно которой надо рассмотреть, не может ли здесь что-либо исходить от меня самого. Под словом «Бог» я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует,— если оно существует. Несомненно, перечисленные совершенства таковы, что по мере тщательного их рассмотрения мне представляется все менее возможным, чтобы они исходили от меня одного. Таким образом, следует сделать вывод от противного, что Бог необходимо существует.

Ведь хотя некая идея субстанции присутствует во мне по той самой причине, что и сам я — субстанция, тем не менее у меня не может быть идеи бесконечной субстанции в силу того, что сам я конечен,— разве только идея эта будет исходить от какой-либо воистину бесконечной субстанции.

Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного — как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения и света; ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?

Нельзя также сказать, будто эта идея Бога в материальном отношении ложна и потому может возникнуть из ничего, как я несколько выше заметил относительно идей тепла и холода, а также других им подобных; напротив, так как она предельно ясна и отчетлива и содержит в себе больше объективной реальности, чем какая-либо другая идея, ни одна из них не является сама по себе более истин-

ной и внушающей мне меньше подозрений в ее ложности. Я утверждаю, что эта идея всесовершенного и бесконечного существа в высшей степени истинна; ибо хотя можно вообразить себе, будто такого существа нет, однако нельзя вообразить, будто его идея не являет мне ничего реального, как я сказал это ранее об идее холода. Идея Бога в высшей степени ясна и отчетлива: ведь в ней содержится все, что я воспринимаю ясно и отчетливо и считаю реальным и истинным, все, что несет в себе некое совершенство. Этому не препятствует мое непонимание бесконечности или наличие у Бога бесчисленного множества других качеств, коих я не могу ни постичь, ни, быть может, попросту затронуть мыслью: ведь в понятии бесконечности для меня, существа конечного, заложено нечто непостижимое; но для того чтобы моя идея Бога оказалась наиболее истинной, ясной и отчетливой из всех идей, коими я располагаю, мне достаточно понять и вынести суждение, что все, ясно мной воспринимаемое, и все, о чем я знаю, что оно несет в себе некое совершенство, а также, быть может, множество других качеств, мне неведомых,— все это либо формально, либо по преимуществу присуще Богу.

Быть может, однако, я представляю собой нечто большее, нежели сам я думаю, и все совершенства, приписываемые мной Богу, некоторым образом содержатся во мне потенциально, пусть они до сих пор и не выявились и не перешли в действительность. Ведь я чувствую, что познание мое постепенно растет, и не вижу, что́ могло бы воспрепятствовать все большему и большему его росту — до бесконечности, а также что́ могло бы помешать мне, при подобном расширении знания, таким образом постичь все прочие совершенства Бога; наконец, я не понимаю, почему бы для образования идеи этих совершенств не довольно было способности к развитию таких совершенств — если только она во мне заложена.

Однако все это совсем немыслимо. Ибо, прежде всего, хотя и верно, что познание мое постепенно растет и во мне потенциально содержится многое, еще не перешедшее в действительность, ни одна их этих вещей не имеет отношения к идее Бога, в которой нет ничего чисто потенциального; да и самый факт постепенного роста знания является вернейшим свидетельством несовершенства. Помимо этого, хотя познание мое делается все шире и шире, я, однако, понимаю, что оно никогда не станет действительно бесконечным, ибо никогда не достигнет такого предела, при котором окажется неспособным к дальнейшему расширению;

что же до Бога, я считаю его столь бесконечным, что к его совершенству ничего уже нельзя добавить. И наконец, я воспринимаю объективное бытие идеи не как нечто в своей основе потенциальное (что было бы пустым звуком), но как нечто исключительно актуальное и формальное.

Разумеется, во всем этом нет ничего такого, что не стало бы благодаря естественному свету разума вполне очевидным тому, кто на этом прилежно сосредоточится; но поскольку, если я не очень внимателен — а образы чувственных вещей притупляют остроту ума,— мне уже не так просто представить себе, почему идея более совершенного, нежели я, существа с необходимостью исходит от существа, которое и в самом деле более совершенно, надо, далее, поставить вопрос, в состоянии ли я, обладающий такой идеей, существовать, если подобное существо лишено бытия.

Точнее, от кого я происхожу? Значит, от самого себя, или от моих родителей, или еще от каких-то существ, менее совершенных, нежели Бог: ведь ничего совершеннее Бога или равного ему по совершенству невозможно ни помыслить, ни вообразить.

Однако если бы я происходил от самого себя, я не испытывал бы ни сомнений, ни желаний, и вообще я был бы самодовлеющим существом: ведь я придал бы себе все совершенства, идеями которых я обладал бы, и, таким образом, сам был бы Богом. Ибо я не должен предполагать, будто недостающие мне свойства для меня более труднодостижимы, нежели те, коими я уже обладаю; напротив, совершенно ясно, что намного сложнее для меня — мыслящей субстанции, или вещи,— возникнуть из ничего, нежели достичь познания многих вещей, пока мне неведомых, но представляющих собой всего лишь акциденции этой субстанции. Разумеется, даже если бы во мне было больше этой субстанции, я не стал бы отвергать и того, что может быть получено мною легким путем, и тем более не отверг бы ни одной из вещей, воспринимаемых мной как содержание идеи Бога; ведь и в самом деле ни одна из этих вещей не представляется мне слишком недостижимой. Если бы какие-то из этих вещей были действительно трудными в указанном смысле, они и казались бы мне таковыми, даже если бы я получил от самого себя все прочее, что я имею, ибо я испытал бы таким образом ограниченность моей потенции.

Эти аргументы останутся в силе даже в том случае, если я предположу, что, быть может, я всегда был таким, каков я ныне: словно из этого могло бы следовать, будто

и не должен искать какого-то творца моего бытия. Ведь поскольку всякое время жизни может быть поделено на бесчисленное количество частей, из которых одни никоим образом не зависят от других, тот факт, что несколько раньше я существовал, вовсе не влечет за собой необходимости моего нынешнего существования — разве только некая причина как бы воссоздаст меня заново к настоящему моменту или, иначе говоря, меня сохранит. Однако для любого внимательного ума, рассматривающего природу времени, вполне очевидно, что для сохранения любой вещи в каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила воздействия, чем для созидания той же самой вещи заново, если до сих пор ее не было; таким образом, благодаря естественному свету очевидно: сохранение отличается от творения лишь количественно.

Теперь я должен задать самому себе вопрос, обладаю ли я той силой, которая помогла бы мне продолжать существовать и несколько дольше таким, каков я есть в настоящий момент? Ведь поскольку я не что иное, как вещь мыслящая, или, по крайней мере, поскольку я веду сейчас речь лишь о той моей части, которая является мыслящей вещью, если бы подобная сила у меня имелась, я, вне всякого сомнения, о ней бы ведал. Однако я не чувствую никакого присутствия во мне этой силы и именно потому с наивысшей очевидностью осознаю, что нахожусь в зависимости от какого-то бытия, отличного от меня самого.

Возможно, однако, что бытие это — не Бог и я порожден либо моими родителями, либо какими-то иными причинами, менее совершенными, нежели Бог. Более того, очевидно, как я уже сказал раньше, что в причине должно быть заложено по меньшей мере столько же, сколько и в следствии; поэтому надо признать, коль скоро я — вещь мыслящая и ношу в себе некую идею Бога, что, какая бы ни была предопределена мне причина, она также должна быть вещью мыслящей, обладающей идеей всех совершенств, кои я приписываю Богу. Относительно этой причины можно опять-таки задать вопрос: существует ли она сама по себе или в силу другой причины? Ведь если она существует сама по себе, то из сказанного ясно, что она — Бог, ибо, обладая способностью самостоятельного бытия, она несомненно должна также актуально обладать всеми совершенствами, идею которых она в себе носит, или, иначе говоря, всем тем, что я считаю присущим Богу. Если же она зависит от другой причины, то подобным же образом следует поставить вопрос об этой последней — сама ли по

себе она существует или зависит от другой причины — и так мы в конце концов придем к самой последней причине, каковая и будет Богом.

Достаточно ясно, что здесь не дано поступательного движения до бесконечности, особенно ввиду того, что я говорю не только о той причине, коя некогда меня породила, но и, главным образом, о той, что сохраняет меня сейчас.

Нельзя также вообразить, будто меня породило несколько причин одновременно и от одной из них я получил идею одного из совершенств, приписываемых мной Богу, а от другой — идею другого, так что все эти совершенства имеются где-то в универсуме, но не собраны воедино в одном и том же [существе], каковое есть Бог. Напротив, именно единообразие и простота, или нераздельность, всех свойств Бога и составляет одно из тех совершенств, кои я у него предполагаю. И, конечно, идея подобного единообразия совершенств Бога не может быть порождена во мне причиной, которая не давала бы мне представления также и о других его совершенствах: ведь в силу этой причины я не мог бы постичь все совершенства Бога как связанные между собой и нераздельные, если бы она одновременно не дала мне познания, каковы они есть.

Наконец, что касается родителей, то, хотя все, что я думал о них прежде, верно, вовсе не они сохраняют мое существование, равно как они никоим образом не сотворили меня — вещь мыслящую; они заложили лишь некие предрасположенности в ту материю, коей, как я считал, я внутренне причастен — я, т. е. мысль, которую одну только я в настоящее время принимаю за самого себя. Таким образом, здесь в отношении родителей не может возникнуть никакой трудности; следует лишь сделать общий вывод — из одного того, что я существую и во мне заложена некая идея совершеннейшего бытия, т. е. Бога, — что существование Бога тем самым очевиднейшим образом доказано.

Мне остается исследовать, каким образом я получил от Бога эту идею: ведь я не почерпнул ее из моих ощущений, она не явилась мне однажды нежданно, как это бывает обычно с образами чувственных вещей, когда эти вещи воздействуют на внешние органы чувств или когда кажется, что они на них воздействуют; точно так же идея эта не вымышлена мною, ибо я не могу ровным счетом ничего от нее отнять и ничего к ней добавить; остается предположить,

что она у меня врожденная, подобно тому как у меня есть врожденная идея меня самого.

Разумеется, нет также ничего удивительного в том, что Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею — дабы она была во мне как бы печатью его искусства; нет также никакой необходимости, чтобы знак этот был чем-то отличным от самого творения. Но из одного лишь того, что меня создал Бог, вытекает в высшей степени достоверная мысль, что я был создан по его образу и подобию, и именно это подобие, в коем заключается идея Бога, воспринимается мной с помощью той же способности, благодаря которой я воспринимаю и самого себя. Это означает, что, когда я обращаю острие своей мысли на самого себя, я не только понимаю, что я несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого,— вещь, неограниченно устремляющаяся все к большему и большему, т. е. к лучшему,— но и понимаю, что тот, от кого я зависим, содержит в себе это большее не просто неограниченным образом и только в потенции, но актуально, как нечто бесконечное, и потому он — Бог. Вся сила моего доказательства заключена в том, что я признаю немыслимым мое существование таким, каков я есть по своей природе, а именно с заложенной во мне идеей Бога, если Бог не существует поистине — тот самый Бог, чья идея во мне живет, Бог — обладатель всех тех совершенств, коих я не способен постичь, но которых я могу некоторым образом коснуться мыслью, Бог, не имеющий никаких недостатков. Из этого уже вполне ясно, что он не может быть обманщиком: ведь естественный свет внушает нам, что всякая ложь и обман связаны с каким-то изъяном.

Однако, прежде чем исследовать это подробнее и проследить все те истины, кои могут быть отсюда извлечены, я позволю себе здесь задержаться на созерцании самого Божества, по достоинству оценить его атрибуты и вглядеться в необозримую красоту этого света — насколько это допускают способности моего темного разума,— дабы выразить ему свое восхищение и поклонение. Подобно тому как в одном лишь созерцании божественного величия мы полагаем, веруя, счастье и блаженство инобытия, точно так же в этом созерцании, пусть и гораздо менее совершенном, мы обретаем возможность величайшего наслаждения, на какое мы способны в сей жизни.

ЧЕТВЕРТОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

Об истине и лжи

За эти дни я освоился с мыслью, отвлеченной от чувств, и пришел к ясному выводу, что в отношении телесных вещей очень немногое воспринимается нами как истинное и гораздо больше мы можем знать о человеческой мысли, а еще больше — о Боге; поэтому я без всяких затруднений отвлекаю свое мышление от предметов воображения и обращаю его лишь на вещи умопостигаемые, отделенные от чего бы то ни было материального. И, разумеется, таким образом я получаю гораздо более отчетливое представление о человеческом уме, ибо он — вещь мыслящая, не имеющая протяженности в длину, ширину и глубину и также не причастная материи ни в чем, кроме обладания идеей какой бы то ни было телесной вещи. А поскольку я замечаю, что сомневаюсь, не являюсь ли я вещью зависимой и несовершенной, постольку мне приходит в голову ясная и отчетливая идея независимого и совершенного бытия, т. е. Бога; и уже из одного того, что у меня появилась такая идея, или, иначе говоря, из того, что я существую, обладая такой идеей, я со всей очевидностью делаю заключение: Бог существует, и от него в каждый момент зависит мое собственное существование. Таким образом, я уверен, что человеческий ум не способен познать ничего более очевидного и достоверного. И вот уже, как мне кажется, я усматриваю некий путь, следуя которым можно, исходя из этого созерцания истинного Бога, в коем скрыты все сокровища мудрости и наук, прийти к познанию всех прочих вещей.

Прежде всего я признаю невозможным, чтобы Бог когда-либо меня обманул: ведь во всякой лжи, или обмане, заключено нечто несовершенное; и хотя существуют доказательства проницательности и могущества Бога, свидетельствующие о том, что он может меня обмануть, он несомненно этого не желает и не выказывает никакой злокозненной хитрости, что и не подобало бы Богу.

Далее, я ощущаю в себе некую способность суждения, которую я несомненно, как и все прочие мои свойства, получил от Бога; и, так как он не желает меня обманывать, он, конечно, не дал мне способность такого рода, чтобы, правильно ею пользуясь, я в то же время заблуждался.

В этом вопросе не осталось бы никаких сомнений, если бы не казалось, что отсюда следует, будто я никогда не могу ошибаться. Ибо если все, чем я обладаю, дано мне Богом

и если он не вложил в меня способности заблуждаться, я, по-видимому, никогда и ни в коем случае не могу ошибиться. Далее, пока я мыслю только о Боге и всецело обращаюсь к нему, я не обнаруживаю никакой причины для заблуждения или обмана; но потом, когда я возвращаюсь мыслью к себе самому, я чувствую, что подвержен бесчисленным заблуждениям. Отыскивая их причину, я замечаю, что предо мной возникает не только реальная и положительная идея Бога, т. е. наисовершеннейшего бытия, но, так сказать, и некая отрицательная идея небытия или, иначе говоря, того, что в высшей степени далеко от всякого совершенства, причем сам я оказываюсь созданным таким образом, что являюсь как бы чем-то средним между Богом и небытием, или между высшей сущностью и ничем: поскольку я создан высшим бытием, во мне нет ничего, что приводило бы меня к заблуждению и обману, однако, поскольку я некоторым образом причастен также небытию, не-сущему или, иначе говоря, поскольку сам я — не высшее бытие, мне весьма многого недостает, и потому неудивительно, что я заблуждаюсь. Разумеется, я считаю, что ошибка как таковая не есть нечто реальное, зависящее от Бога, но есть определенный изъян. Таким образом, нет нужды в том, чтобы я заблуждался в силу какой-то способности к заблуждению, нарочно данной мне с этой целью Богом, но, напротив, мне случается заблуждаться потому, что способность истинного суждения, которую он мне даровал, не является во мне бесконечной.

Однако и этого недостаточно: ведь ошибка — это не чистое отрицание, но всего только недостаточность, или отсутствие у меня какого-то знания, которое должно было бы каким-то образом во мне присутствовать; итак, тому, кто внимательно вдумывается в природу Бога, представляется немыслимым, чтобы он вложил в меня некую способность, которая не была бы в своем роде совершенна или лишена какого-то подобающего ей совершенства. Ведь если чем искуснее мастер, тем более совершенны выходящие из его рук творения, что́ может быть создано этим творцом всего сущего, кроме того, что совершенно во всех своих частях? Нет сомнения в том, что Бог не мог создать меня таким, чтобы я вообще не заблуждался; несомненно также и то, что он постоянно имеет в виду наилучшее; но что на самом деле лучше — чтобы я заблуждался или чтобы не заблуждался?

Когда я это тщательно взвешиваю, мне прежде всего приходит на ум, что меня не должно удивлять, если при-

чины некоторых деяний Бога остаются для меня непонятными; не должен я сомневаться и относительно его существования на том основании, что в дальнейшем я могу познать на опыте и что-то иное, оставляющее неясным, почему именно и каким образом он это сотворил. Ибо, поскольку мне уже известно, что моя природа весьма слаба и ограниченна, божественная же природа — необъятна, непостижима и безгранична, из этого я с полным основанием заключаю о способности Бога к бесчисленным деяниям, причины коих мне неизвестны. Исходя из одного лишь этого соображения, я полагаю, что весь род причин, направленных к определенной цели, не может иметь никакого применения в области физики: ведь я допускаю, что только по легкомыслию можно пытаться прослеживать цели Бога.

Мне также приходит в голову, что всякий раз, как мы исследуем совершенство божественного созидания, нам следует всматриваться не в какое-то единичное творение, но во всю совокупность вещей; ведь единичная, изолированная вещь может показаться весьма несовершенной, пусть даже, играя в мире роль некоей части, она в таком своем качестве и является в высшей степени совершенной. И хотя, пожелав подвергнуть сомнению то, что у меня это сомнение вызывало, я до сих пор сумел с достоверностью установить лишь существование себя самого и Бога, тем не менее, познав из того же самого безграничное могущество Бога, я не могу отрицать творения им многих других вещей или, по крайней мере, возможности такого творения. Таким образом, выяснилось, что сам я играю в универсуме роль части.

Далее, когда я пристальнее рассматриваю самого себя и исследую характер своих ошибок (кои одни только и указывают на мое несовершенство), я замечаю, что они зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к отбору, или, иначе говоря, от свободы выбора (ab arbitrii libertate) — т. е. одновременно от моего интеллекта и моей воли. Ведь посредством одного интеллекта я воспринимаю только идеи, относительно которых могу вынести суждение, и в интеллекте, рассматриваемом именно в этом смысле, нет места ошибкам как таковым; тем не менее существует, быть может, множество вещей, идей которых у меня попросту нет, и надо сказать, что я лишен этих идей не столько в собственном смысле этого слова, сколько в отрицательном смысле, потому что не могу привести ни одного аргумента, который бы доказывал, что Бог обязан был даровать мне

большую способность познания, чем он дал мне в действительности; и сколь бы опытным мастером я его ни считал, я не думаю, чтобы он должен был в каждое единичное свое творение вкладывать все те совершенства, кои он мог заложить в некоторые из них.

Я не вправе также жаловаться на то, что получил от Бога недостаточно сильную и совершенную волю, или свободу выбора, ибо я чувствую, что она не имеет никаких пределов. Но, что особенно важно отметить, во мне нет ничего столь совершенного или великого, относительно чего я бы не понимал, что оно может быть еще более великим и совершенным. Ведь если, к примеру, я рассматриваю свою способность понимания (facultatem intelligendi), я тотчас же признаю ее ничтожность и ограниченность; одновременно я образую для себя идею некоей иной, гораздо более значительной способности, и даже величайшей и безграничной, и воспринимаю ее как причастную божественной природе — именно на том основании, что я способен образовать ее идею. По той же самой причине, если я стану исследовать свою способность воспоминания, или воображения, или любую другую, я не найду ни одной, относительно которой я не понимал бы, что она у меня ничтожна и ограниченна, у Бога же — огромна и безгранична. И только воля, или свобода выбора, как я ощущаю, у меня такова, что я не постигаю идеи большей; таким образом, преимущественно благодаря этой способности я понимаю, что до некоторой степени создан по образу и подобию Бога. Ибо хотя эта способность несравненно более высока у Бога, нежели у меня, как по причине связанной с нею познавательной потенции, придающей ей бо́льшую силу и действенность, так и в силу характера того объекта, на который она направлена — потому что она распространяется на большее количество вещей,— со строго формальной точки зрения она не представляется большей, чем моя собственная свобода выбора. Ведь способность эта заключается только в том, что мы можем что-то — одно и то же — либо делать, либо не делать (т. е. утверждать это либо отрицать, добиваться этого либо избегать), или, точнее, лишь в том, что к вещам, представляемым нам интеллектом, чтобы мы утверждали их либо отрицали, добивались их либо избегали, мы относимся так, что не чувствуем никакого внешнего принуждения к этим действиям. И мне нет никакой нужды — коль скоро я свободен — разрываться между двумя указанными возможностями, но, напротив, чем более я склоняюсь к одной их них — поскольку либо я с очевидно-

стью усматриваю в ней определенную меру истины и добра, либо Бог таким образом настраивает мои глубинные мысли, тем свободнее я избираю эту возможность. Разумеется, ни божественная благость, ни естественное познание никогда не угрожают свободе выбора, но скорее расширяют ее и укрепляют. Что же до испытываемого мной состояния безразличия, когда разум никак не склоняет меня в одну сторону более, чем в другую, то это низшая степень свободы, свидетельствующая лишь о полном отсутствии в ней совершенства и о недостаточности познания — иначе говоря, это некое отрицание: ведь если бы я всегда ясно понимал, что такое истина и добро, я никогда не колебался бы в выборе того или иного суждения или действия; в таком случае, хотя я и совершенно свободен, я никогда не мог бы находиться в состоянии безразличия.

Из всего этого я, с другой стороны, уясняю, что причиной моих ошибок не может быть сама по себе та сила воли, которую я получил от Бога, ибо сила эта велика и в своем роде совершенна; не является этой причиной и моя способность понимания (vim intelligendi), ибо, поскольку я получил ее от Бога, все, что я понимаю, я, несомненно, понимаю правильно и не могу в этом ошибаться. Так от чего же происходят мои ошибки? А лишь от того, что, поскольку воля обширнее интеллекта, я не удерживаю ее в тех же границах, что и интеллект, но простираю ее также на вещи, которых не понимаю; когда она безразлична к этим вещам, она легко отклоняется от истины и добра, и таким образом я допускаю ошибки и погрешности.

Например, когда в эти дни я исследовал, существует ли что-нибудь в мире, и подмечал, что из самого факта такого исследования с очевидностью вытекает факт моего существования, я, по крайней мере, не мог воздержаться от суждения, что столь ясно постигаемое мной истинно; и не то чтобы меня толкала к такому суждению какая-то внешняя сила: я приходил к нему потому, что от великого озарения интеллекта появляется большая предрасположенность воли, и я тем более добровольно и свободно начинал верить в указанную истину, чем меньше испытывал по отношению к ней безразличия. Теперь же я не только знаю, что я — вещь мыслящая — существую, но помимо этого у меня возникает некая идея телесной природы и мне приходит на ум сомнение, является ли присутствующая во мне мыслящая природа (или, точнее, я сам, адекватный этой природе) чем-то отличным от упомянутой телесной природы, либо та и другая тождественны; при этом я предполагаю,

что до сих пор моему умственному взору не представилось ни одного основания уверовать в одно более, нежели в другое. Разумеется, в силу этого я пребываю безразличным к утверждению либо отрицанию как того, так и другого, равно как и к отсутствию какого бы то ни было суждения на эту тему.

Безразличие это, собственно говоря, распространяется не только на те вещи, относительно которых мой интеллект пребывает в полном неведении, но в целом также и на все то, что интеллект недостаточно отчетливо понимает в тот самый момент, когда колеблется в отношении этих вещей под воздействием воли: ведь хотя вероятные догадки увлекают меня в одну сторону, одного только осознания их в качестве догадок, исключающих достоверность и несомненность доводов, довольно для того, чтобы отклонить мое доверие в сторону противоположную. В эти дни я довольно часто испытывал подобное чувство — когда все то, что я прежде считал в высшей степени истинным, я расценивал как совершенно ложное лишь потому, что замечал возможность сомнения в этих вещах.

Когда же я недостаточно ясно и отчетливо воспринимаю то, что истинно, и при этом воздерживаюсь от суждения, мне ясно, что я нахожусь на верном пути и не заблуждаюсь. Если бы я в этом случае позволил себе утверждать либо отрицать, я неправильно воспользовался бы своей свободой воли; если бы я отклонился в сторону лжи, я бы ошибся; а если бы я подался в противоположном направлении, я случайно натолкнулся бы на истину, однако не избавился бы от чувства вины, ибо благодаря естественному свету очевидно, что интеллектуальное восприятие всегда должно предшествовать решению воли. В этом неправильном использовании свободы воли содержится отрицание, образующее форму ошибки: оно содержится, говорю я, в самом действии, поскольку оно исходит от меня, но вовсе не в способности, полученной мною от Бога, и также не в том действии, которое зависит только от него.

У меня нет также никакой причины сетовать на то, что Бог не наделил меня большей способностью понимания или бо́льшим естественным светом, чем он это сделал, ибо конечному интеллекту присуща ограниченная способность постижения, а тварному интеллекту присуще быть конечным; я должен быть глубоко признателен тому, кто никогда ничем не был мне обязан, за то, что он ко мне так щедр, и не должен считать, будто он лишил меня того или отнял у меня то, чего он мне просто не дал.

Нет у меня и причины жаловаться, что он даровал мне волю более емкую, нежели интеллект; поскольку суть воли едина и нераздельна, ее природа, по-видимому, не позволяет что-то от нее отнять; а чем она обширнее, тем больше, конечно же, я должен быть признателен моему дарителю.

Наконец, мне невместно плакаться, будто Бог соперничает со мной при выборе тех актов моей воли или тех суждений, в коих я ошибаюсь: ведь поскольку эти акты зависят от Бога, они являются абсолютно истинными и благими, да и, кроме того, во мне некоторым образом заложено совершенство, направленное на избрание именно таких актов,— совершенство, преобладающее над свойством, мешающим мне их избрать. Что до лишения, в коем одном только заложена суть формальной лжи и вины, то оно вовсе не нуждается в содействии Бога, ибо оно — не вещь и при соотношении с Богом как с причиной должно быть названо не лишением, но лишь отрицанием. Ибо, разумеется, у Бога нет ни малейшего несовершенства, которое давало бы мне свободу в выражении согласия или не согласия с тем, относительно чего он не вложил в мой интеллект ясного и отчетливого восприятия; но, несомненно, во мне самом заложено несовершенство: а именно, я плохо пользуюсь упомянутой выше свободой и выношу суждение о том, чтó неправильно понимаю. Однако я вижу, что Бог с легкостью мог добиться, чтобы я хотя и оставался свободным, никогда бы — пусть мое познание и ограниченно — не ошибался: так обстояло бы дело в том случае, если бы, например, он наделил мой интеллект ясным и отчетливым восприятием всего того, по поводу чего у меня когда-либо были какие-то колебания, либо в том случае, если бы он настолько прочно запечатлел в моей памяти обязанность никогда не выносить суждения ни о какой вещи, коей я не понимаю ясно и отчетливо, что я никогда не мог бы этой обязанности забыть. Я хорошо понимаю (поскольку я рассматриваю себя как нечто цельное), что был бы совершеннее, чем сейчас, если бы Бог создал меня таким. Однако я не могу отрицать, что в универсуме заложено некое более высокое совершенство, и если некоторые его части не свободны от ошибок и заблуждений, то другие от них свободны — как если бы между всеми частями универсума существовала полная соотнесенность. Но у меня нет никакого права сетовать на то, что Бог пожелал дать мне в мире ту личину, которая не является главнейшей и совершеннейшей.

Да и помимо этого, хотя я не могу избежать ошибок пер-

вым из указанных способов, зависящим от предельно ясного восприятия всего того, что подлежит обдумыванию, я тем не менее могу избежать их вторым способом, зависящим лишь от моей памяти, долженствующей удержать меня от суждения всякий раз, когда истина мне не ясна; ибо, хотя я ощущаю в себе слабость, мешающую мне постоянно придерживаться раз и навсегда обретенного познания, я все же способен с помощью внимательного повторного размышления добиться твердого и устойчивого воспоминания всякий раз, когда в этом будет нужда, и таким образом выработать у себя привычку не ошибаться.

Поскольку в этом и заключается высшее и главное человеческое совершенство, я с помощью сегодняшнего моего размышления достиг, по-видимому, немалого, а именно: я проследил причину ошибки и заблуждения. Конечно же, здесь не может быть никакой иной причины, помимо той, которую я указал; и коль скоро при вынесении суждений я удерживаю свою волю в таких границах, что даю ей свободу проявлять себя лишь в отношении того, что интеллект предъявляет ей как ясное и отчетливое, я никоим образом не могу ошибиться: ведь всякое ясное и отчетливое восприятие — это, без сомнения, нечто, и оно не может возникнуть из ничего, но по необходимости имеет своим творцом Бога — того, говорю я, всесовершенного Бога, коему противна всякая ложь; итак, все, что от него исходит, истинно. Сегодня я познал также, что мне всегда следует остерегаться ошибок, — но не только это: я должен всеми силами доискиваться истины. Разумеется, я найду ее, если только достаточно внимательно стану относиться ко всему, что я понимаю в совершенстве, и отделять это от того, что воспринимаю туманно и смутно. К выполнению этой задачи я в дальнейшем приложу все усилия.

ПЯТОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ
О сущности материальных вещей, и снова о Боге — о том, что он существует

Многое мне предстоит еще рассмотреть относительно атрибутов Бога и многое также — в отношении моей собственной природы, или природы моего ума; быть может, я выполню это в другой раз, теперь же (после того как я приметил, чего именно надо опасаться и что надо делать для достижения истины) главное — попытаться выбраться из бездны сомнений, куда я погрузился в минувшие дни,

и посмотреть, нельзя ли установить относительно материальных вещей что-либо достоверное.

Прежде, нежели я начну исследовать, существуют ли вне меня подобные вещи, я должен рассмотреть идеи этих вещей, поскольку они присутствуют в моем сознании, и понять, какие из них отчетливы, а какие смутны.

А именно, я отчетливо представляю себе величину, обычно именуемую у философов непрерывной (continua), или протяженность этой величины (а точнее, имеющей эту величину вещи) в длину, ширину и глубину; я замечаю в этой протяженности различные части, любые размеры, очертания, положения и перемещения этих частей, а в этих перемещениях — любые длительности.

Мне вполне понятны и ясны не только все эти вещи, рассматриваемые, таким образом, в родовом аспекте, но, внимательно вглядываясь, я воспринимаю бесчисленные частности относительно очертаний, количества, движений и т. п., истинность которых настолько ясна и созвучна моей природе, что, как только я открываю для себя все это, я, очевидно, не столько научаюсь чему-то новому, сколько припоминаю уже знакомое мне или, иначе говоря, впервые обращаюсь мыслью к тому, что давно уже присутствовало в моем уме, и, значит, я прежде просто не обращал на эти вещи свой умственный взор.

Но вот что, по-моему, здесь особенно важно: я нахожу у себя бесчисленные идеи некоторого рода вещей, кои, даже если, быть может, их нигде вне меня нет, тем не менее не могут считаться ничем; и хотя я эти вещи некоторым образом мыслю по произволу, однако они не вымышлены мною и идеи эти имеют собственные, поистине присущие им и неизменные черты. Когда, к примеру, я представляю себе треугольник, то, хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума. Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника, например, что три его угла равны двум прямым, что наибольшему его углу противолежит наибольшая сторона и т. п.,— все то, что я вольно или невольно сейчас отчетливо постигаю, хотя ранее, когда воображение мое рисовало мне треугольник, я никоим образом об этих вещах не размышлял, и потому они мною не вымышлены.

К этому не имеет никакого отношения возможное воз-

ражение, что, дескать, такая идея треугольника могла явиться мне от внешних объектов через мои органы чувств, потому что я мог перед тем созерцать тела, имеющие треугольную форму: ведь я способен измыслить несчетное число других фигур, относительно которых не может быть подозрения, что они когда-либо проникли в мое сознание через посредство чувств; а между тем я способен доказать самые различные их свойства не менее точно, чем свойства треугольника. Все эти фигуры, несомненно, истинны, коль скоро я познаю их отчетливо, и, таким образом, они являются чем-то, а не чистым небытием; я уже обстоятельно показал, что все, познаваемое мной отчетливо, тем самым истинно. И даже если бы я этого не доказал, природа моего ума, вне всякого сомнения, такова, что я не имею возможности не выразить своего согласия с этими истинами — по крайней мере до тех пор, пока я их ясно воспринимаю; я также припоминаю, что и в прежние времена, когда я был очень сильно привязан к объектам чувств, я всегда считал наидостовернейшими истины, относящиеся к фигурам, числам или другим арифметическим, геометрическим, чисто математическим и вообще абстрактным понятиям, если я познавал их со всей очевидностью.

И если из одного того, что я способен извлечь идею какой-то вещи из собственного сознания (ex cogitatione), действительно следует все то, что я воспринимаю ясно и отчетливо как относящееся к этой вещи, неужели я не могу также извлечь из этого аргумент в пользу существования Бога? Ведь, несомненно, я нахожу у себя идею Бога, т. е. наисовершеннейшего бытия, точно так же, как я нахожу идею любой фигуры или числа; и я не менее ясно и отчетливо постигаю, что вечное бытие еще более присуще его природе, нежели все те свойства, относительно которых я доказываю, что они присущи какой-либо фигуре или числу; в силу этого, хотя не все то, о чем я размышлял в эти последние дни, оказалось истинным, бытие Бога для меня приобрело, по крайней мере, ту степень достоверности, какую до сих пор имели математические истины.

Правда, на первый взгляд это не вполне ясно и немного отдает софистикой. Ведь поскольку я привык во всем остальном отделять существование (existentia) от сущности (essentia), я легко признаю, что бытие Бога легко может быть отделено от его сущности, и, таким образом, можно мыслить Бога не существующим. Однако если вдуматься поглубже, становится очевидным, что отделять существова-

ние Бога от его сущности столь же немыслимо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым или от идеи горы — идею долины: ведь мыслить Бога (т. е. наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (т. е. некоего совершенства) так же нелепо, как мыслить гору без долины.

Однако, хотя я не могу мыслить Бога иначе как существующим, а гору могу мыслить лишь вместе с долиной, тем не менее, подобно тому как из общей идеи горы и долины еще не вытекает необходимость существования в мире какой-то горы, так и из моего представления о Боге как сущем еще не вытекает факт его существования: ведь мое мышление вовсе не сообщает необходимости внешним объектам; и как вполне допустимо мыслить крылатого коня, хотя в действительности ни один конь не имеет крыльев, так, быть может, я могу помыслить существование Бога, хотя никакого Бога не существует.

Но и в этом умозаключении таится софизм: ведь из того, что мы не можем мыслить гору без долины, ни в коем случае не вытекает факт существования где-либо в мире горы и долины, но лишь невозможность отделить гору от долины и долину от горы, безразлично, существуют ли они в действительности или нет. Так же и из того, что мы не можем мыслить Бога без существования, следует, что существование от него неотделимо, а потому он действительно существует; ведь это не домысел моего воображения, и оно ничего не навязывает в данном случае объективному смыслу вещи — напротив: мою мысль предопределяет необходимость самого объекта, а именно существования Бога. Таким образом, я вовсе не волен мыслить Бога без существования (или, иначе говоря, мыслить наисовершеннейшее существо без наивысшего совершенства), подобно тому как я волен воображать себе коня с крыльями либо без них.

Собственно говоря, после того как я допустил наличие у Бога всех совершенств, здесь нет даже надобности дополнительно указывать, что я необходимо должен считать его существующим: ведь существование — одно из этих совершенств, и потому здесь не требуется предварительной посылки. Например, я не обязан считать, что все четырехсторонние фигуры вписываются в круг, однако, если бы я это допустил, я с необходимостью должен был бы признать, что и ромб вписывается в круг,— а ведь это явная ложь. Ибо хотя никакая необходимость не заставляет меня сейчас или в другое время предаваться каким-то мыслям о Боге,

тем не менее всякий раз, когда я пожелаю помыслить первичное и высшее бытие и как бы извлечь идею этого бытия из сокровищницы моего ума, я необходимо должен приписывать ему все совершенства, даже если я и не стану в тот момент перечислять их все подряд или уделять особое внимание каждому из них; такой необходимости вполне достаточно для того, чтобы позднее, когда я замечу, что существование — это совершенство, мне можно было сделать вывод относительно действительного существования первичного и высшего бытия; подобным же образом мне нет необходимости когда-либо воображать себе некий треугольник, но всякий раз, как я пожелаю помыслить плоскую фигуру, образованную отрезками прямых линий и имеющую всего три угла, я с необходимостью должен приписать ей такие свойства, исходя из которых можно будет прийти к правильному заключению, что величина ее трех углов не превышает величины двух прямых, причем я должен это допустить даже в том случае, если пока еще не познал этого ее конкретного свойства. Однако, когда я исследую, какие именно фигуры вписываются в круг, мне вовсе не обязательно думать, что к таковым относятся все четырехсторонние фигуры; более того, я даже не способен это вообразить, поскольку я не желаю допускать ничего, кроме того, что воспринимается мной ясно и отчетливо. Поэтому существует огромная разница между подобного рода ложными посылками и моими врожденными истинными идеями, главная и первейшая из которых — идея Бога. Разумеется, я множеством способов постигаю, что идея эта не есть нечто мнимое, зависящее от моего мышления, но есть образ истинной и неизменной природы; и прежде всего, например, потому, что я не могу помыслить никакую другую вещь — кроме одного Бога,— сущность которой была бы теснейшим образом сопряжена с существованием; затем, я не способен представить себе двух или многих подобных богов, и, далее, если мы допускаем, что существует только один Бог, я усматриваю абсолютную необходимость в том, чтобы он существовал извечно и так же вечно сохранял свое бытие; наконец, я воспринимаю многое другое, связанное с Богом, и ничто из всего этого не может быть мной ни изменено, ни отнято.

В самом деле, какой бы я ни избрал способ доказательства, самая суть предмета приводит меня снова и снова к тому, что я уверен лишь в тех вещах, которые воспринимаю ясно и отчетливо. Но по крайней мере, если из вещей, воспринимаемых мной таким образом, некоторые ясны

и очевидны каждому, то другие откроются лишь тем, кто пристально вглядывается в них и добросовестно их исследует; однако после такого открытия вещи эти можно считать не менее достоверными, чем первые. К примеру, хотя при рассмотрении прямоугольного треугольника далеко не с первого взгляда становится столь же ясным, что квадрат его гипотенузы равен сумме квадратов катетов, как ясно, что его гипотенуза противолежит наибольшему углу этого треугольника, однако истина эта не менее заслуживает доверия после того, как однажды она была ясно постигнута. Что же до Бога, то, если бы я не был тяжко обременен предрассудками и образы чувственных вещей не осаждали со всех сторон мое мышление, не было бы вещи, которую я познал бы прежде и с большей легкостью, нежели его: ибо что можно считать более очевидным по самому своему существу, нежели бытие верховной субстанции, или существование Бога — единственной вещи, с чьей сущностью необходимо связано существование?

Однако, хотя для постижения этой истины мне потребовалось тщательное исследование, сейчас уже я уверен не только в этом, но равным образом и во всем остальном, что представляется достовернейшим; вдобавок я замечаю: достоверность всех прочих вещей настолько зависит от этой истины, что без нее ни одна вещь не может быть когда-либо познана в совершенстве.

И хотя природа моя такова, что, пока я что-то воспринимаю ясно и отчетливо, я не могу не верить, что воспринимаемое мной истинно, тем не менее, поскольку я создан так, что не способен постоянно вперять свой умственный взор в один и тот же предмет, чтобы ясно его воспринять, и мне часто приходят на память суждения, вынесенные до того, как я уже забыл о причинах, по которым я раньше пришел к тому или иному выводу, мне могут быть приведены другие доводы, на основе которых я, если бы не знал Бога, легко изменил бы свои первоначальные представления, и, таким образом, у меня никогда ни о чем не было бы истинного и достоверного знания, но лишь расплывчатые и переменчивые мнения. Так, например, когда я исследую природу треугольника, то для меня, как бы проникшегося принципами геометрии, в высшей степени очевидно, что три его угла равны двум прямым; и я не могу не считать это верным до тех пор, пока мое внимание поглощено таким доказательством; но, как только острие моего ума отклоняется от этого доказательства, тогда, несмотря на то что до тех пор я, по своим наблюдениям, в высшей степени ясно

его постигал, я легко могу впасть в сомнение относительно его истинности, если только я не ведаю Бога. Ведь я могу убедить себя, что я по самой своей природе иногда подвержен ошибкам в том, что, как мне казалось, я очевиднейшим образом постигаю,— особенно когда я вспоминаю, что часто принимал за истинные и достоверные многие вещи, кои потом, исходя из других оснований, я признал ложными.

Однако, после того как я постиг, что Бог есть, в силу того что одновременно я понял зависимость от него всех вещей, я сделал из этого вывод: все, что я воспринимаю ясно и отчетливо, по необходимости истинно. И даже если бы я более не занимался причинами, которые заставили меня признать это верным, и только припоминал бы свое прежнее ясное и отчетливое постижение, мне не могли бы привести никакого противоположного довода, который подтолкнул бы меня к сомнению; напротив, я располагаю на этот счет истинным и достоверным знанием, равно как и насчет всего прочего, когда-либо, как я припоминаю, мной доказанного — например, в отношении геометрических и им подобных истин. Что же теперь можно против меня выдвинуть? Быть может, что мне от природы свойственно заблуждаться? Однако я уже знаю, что не могу ошибиться в вещах, ясно постигаемых мною. Или, быть может, что я некогда считал истинными и достоверными многие вещи, которые потом признал ложными? Но ведь ни одну из этих вещей я не воспринимал ясно и отчетливо; напротив, пребывая в неведении относительно истинности этого правила, я усматривал, возможно, иные причины этих вещей, кои позднее признал гораздо менее основательными. Итак, что же мне возразят? Не то ли (как недавно я возражал сам себе), что, возможно, я находился как бы во сне и все то, что я сейчас думаю, не более истинно, нежели то, что обычно рисуется спящему? Но и это возражение ничего не меняет: ведь, несомненно, пусть я и спал, если что-то представляется моему разуму очевидным, значит, оно абсолютно истинно.

Итак, я вижу, что вся достоверность и истинность знания зависит исключительно от постижения истинного Бога, так что раньше, нежели я его познал, я не мог иметь ни о какой другой вещи совершенного знания. А между тем мне доступно полное и достоверное знание как относительно Бога и других умопостигаемых вещей (res intelligibiles), так и относительно любой телесной природы, являющейся объектом чистой математики [15].

ШЕСТОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

О существовании материальных вещей и о реальном различии между умом и телом

Мне остается исследовать, существуют ли материальные вещи. Пока мне, по крайней мере, известно, что материальные вещи, поскольку они представляют собой объект чистой математики, могут существовать,— когда я воспринимаю их ясно и отчетливо. Ведь нет никакого сомнения, что Бог способен создать все то, что я способен воспринимать таким образом; притом я никогда не считал, будто он не может создать какие-то вещи, за исключением тех случаев, когда мне что-то мешало воспринимать эти вещи ясно. Помимо того, из самой способности воображения, коей, как я познаю на опыте, я пользуюсь, когда мысли мои заняты этими материальными вещами, по-видимому, вытекает, что вещи эти действительно существуют; глубже вдумываясь в сущность воображения, я вижу: оно есть не что иное, как применение познавательной способности к телу, как бы внутренне во мне присутствующему и потому существующему.

Дабы полностью прояснить это, я прежде всего исследую различие, имеющееся между воображением и чистым пониманием. Например, когда я воображаю треугольник, я не только понимаю, что он представляет собой фигуру, ограниченную тремя линиями, но одновременно острие моей мысли проникает эти линии, как если бы они были передо мной,— и именно это я определяю словом «воображать». В самом деле, если бы я хотел помыслить тысячеугольник, я с таким же успехом понимал бы, что это фигура, составленная из тысячи сторон, как я понимаю, что треугольник — это фигура, имеющая три стороны; однако я не могу столь же ясно представить себе эту тысячу сторон или всмотреться в них как в присутствующие. И хотя в этом случае вследствие привычки всегда что-либо воображать я всякий раз, как мыслю телесную вещь, быть может, и представляю себе смутно какую-нибудь фигуру, однако ясно, что фигура эта — не тысячеугольник, ибо она ничем не отличается от той, которую бы я воображал, если бы мыслил десятитысячеугольник или какую-то другую многостороннюю фигуру; при этом ничто не способствует различению тех особенностей, кои отличают тысячеугольник от других многоугольников. Однако, если речь идет о пятиугольнике, я могу мыслить его форму, подобно форме

тысячеугольника, без помощи воображения; но я могу и вообразить себе этот пятиугольник, если обращу свою мысль к пяти его сторонам и одновременно к ограниченной этими сторонами площади; при этом я замечаю, что для воображения мне требуется некое особое напряжение духа, не требующееся, когда речь идет о понимании: это дополнительное напряжение духа показывает мне различие между воображением и чистым пониманием.

Вдобавок я замечаю, что моя сила воображения — поскольку она отлична от способности понимания — не является необходимой составной частью моей сущности, или, иначе говоря, сущности моего ума; ибо, даже если бы она у меня отсутствовала, я все равно, без сомнения, оставался бы тем же, кто я есть ныне: из этого, видимо, следует, что сила воображения зависит от чего-то отличного от меня самого. Но я легко постигаю: если бы существовало какое-то тело, с коим мой разум был бы сопряжен таким образом, что был бы в состоянии по своему произволу это тело рассматривать, могло бы статься, что именно поэтому я был бы способен воображать телесные предметы; таким образом, этот модус мышления отличается от чистого постижения лишь тем, что мысль, когда она постигает, некоторым образом обращена на самое себя и имеет в виду одну из присущих ей самой идей; когда же мысль воображает, она обращена на тело и усматривает в нем нечто соответствующее идее — умопостигаемой или же воспринятой чувством. Итак, повторяю: я с легкостью постигаю, что воображение может осуществляться именно таким образом, если существует какое-то тело; и поскольку я не вижу другого столь же подходящего способа для объяснения воображения, отсюда я с достаточной вероятностью заключаю, что тело существует,— однако лишь с вероятностью: ведь, хотя я очень тщательно все исследую, я не уверен, что из этой отчетливой идеи телесной природы, обнаруженной мной в моем воображении, я могу извлечь какой-то аргумент, свидетельствующий о необходимом существовании тел.

Но помимо этой телесной природы я обычно воображаю себе и многое иное, являющееся объектом чистой математики, например цвета, звуки, запахи, боль и тому подобное, однако ни одну из этих вещей я не представляю себе столь же отчетливо; и поскольку я лучше воспринимаю такие вещи с помощью чувства, от которого при содействии памяти они как бы передаются во власть воображения, то для более четкого уяснения этих вещей следует столь же тщательно, как прежде воображение, исследовать чувство

и посмотреть, не сумеем ли мы извлечь из того, что́ воспринимается модусом мышления, именуемым нами чувством, некий основательный аргумент в пользу существования телесных вещей.

Прежде всего, я повторю про себя, каковы те вещи, кои я раньше почитал истинными вследствие того, что воспринимал их чувством, а также поставлю себе вопрос, почему я считал их таковыми; затем я выявлю причины, по которым позднее подверг все это сомнению; и наконец, я рассмотрю, каково должно быть теперь мое мнение об этом предмете.

Итак, прежде всего я чувствовал, что у меня есть голова, руки, ноги и прочие члены, из коих состоит то тело, которое я воспринимал как свою часть или, быть может, даже как всего себя в целом; я также чувствовал, что тело это обретается среди многих других тел, воздействующих на него различными благоприятными и неблагоприятными способами, и расценивал все благоприятные воздействия, исходя из некоего чувства удовольствия, а неблагоприятные — в связи с вызываемым ими чувством огорчения. Но помимо удовольствия и огорчения я отмечал у себя также голод, жажду и другие подобные вожделения; равным образом я отмечал некие телесные склонности к радости, печали, гневу и другим сходным аффектам; вовне, однако, помимо телесной протяженности, фигур и движений я чувствовал также твердость, теплоту и другие ощутимые качества; кроме того, я ощущал свет, цвета, запахи, вкусовые качества, звуки, в многообразии которых я различал небо, землю, моря и прочие тела. При этом я не без основания полагал, исходя из идей всех качеств, которые являлись моей мысли и которые я только и ощущал прямо и непосредственно, что я ощущаю некие вещи, совершенно отличные от моего мышления,— а именно тела, от которых исходят указанные идеи; ведь я испытывал, как эти идеи приходили ко мне без всякого на то согласия с моей стороны, так что я не мог ни воспринять чувствами какой-либо объект, хоть и желал этого, в случае если таковой не воздействовал на соответствующий орган чувств, ни избежать этого ощущения, когда объект присутствовал. И поскольку идеи, воспринимаемые чувством, были гораздо более живыми и выразительными, да и к тому же в своем роде более отчетливыми, нежели некоторые из тех, что я сам, при всех своих познаниях и опыте, мог измыслить путем рассуждения или же отыскать в своей памяти как отпечатки, становилось вполне очевидным, что эти идеи не могли исхо-

дить от меня самого; таким образом, оставалась лишь одна возможность — а именно что они исходили от каких-то других вещей. И поскольку я получил понятие об упомянутых вещах исключительно на основе самих этих идей, я могу считать лишь, что указанные вещи подобны этим идеям. Но раз я отдавал себе отчет в том, что чувствами своими я пользовался раньше, нежели разумом, и видел, что идеи, измышленные мной самим, не столь ясны и выразительны, как те, что я воспринимал чувствами, а также что они состоят из частей этих последних, я легко убедился в том, что в моем разуме не содержится ничего, что раньше не содержалось бы в моих чувствах. И потому я не без основания сделал вывод: это тело, которое я по некоему особому праву именовал своим, имеет более тесную связь со мною, чем какие-либо другие тела; в самом деле, я ни в коем случае не мог быть от него отделен, как от остальных тел; все свои вожделения и аффекты я испытывал в нем и ради него; наконец, именно в его частях я ощущал боль и щекотку сладострастия, а вовсе не в других телах, расположенных вне его. А вот почему из этого неведомого чувства боли возникает некая душевная печаль, а из сладострастного ощущения — радость, почему легкие покалывания в желудке, именуемые мною голодом, побуждают меня к принятию пищи, а жжение языка — к питью и т. д.— для объяснения этих вещей у меня нет иного довода, помимо того, что именно так я обучен природой: ведь не существует ровным счетом никакой связи, по крайней мере, как я ее понимаю, между упомянутыми покалываниями и волеизъявлением к принятию пищи или между ощущением вещи, приносящей страдание, и печальной мыслью, вызываемой этим чувством. По-видимому, и всему остальному, что я постигал относительно чувственных объектов, меня научила природа: ведь я уверился в том, что все это так, раньше, нежели отыскал какие-то аргументы, подтверждающие мои выводы.

Однако после этого многократный опыт мало-помалу поколебал всякое доверие, которое я питал к чувствам: башни, казавшиеся мне издалека круглыми, вблизи часто оказывались квадратными, и огромные статуи, установленные на их вершинах, человеку, наблюдавшему их с земли, казались ничтожными по размеру; я отмечал, что суждения моих внешних чувств во всех многочисленных случаях подобного рода ошибочны. Но это относится не только к внешним чувствам, но и к внутренним: ведь что может быть острее чувства боли? Однако я когда-то слышал от тех,

у кого были ампутированы голень или предплечье, что им порой кажется, будто они до сих пор ощущают иногда боль в тех частях тела, которых у них уже нет; таким образом, и я не могу быть уверен в том, что испытываю боль в каком-либо моем члене, хотя я эту боль и ощущаю. Ко всему этому я недавно прибавил еще две, наиболее общие, причины сомнения: первая состоит в том, что я никогда не считал, будто во время бодрствования я ощущаю то, чего не ощущаю иногда потом, когда сплю; а так как то, что я, как мне кажется, ощущаю во сне, не представляется мне исходящим от вещей, находящихся вне меня, то я и не понимал, почему мне следует больше этому верить, когда речь идет о том, что́ ощущается мной, как мне это кажется, во время бодрствования. Вторая причина была такая: поскольку до сих пор я не ведал истинного виновника моего появления на свет или, по крайней мере, воображал, что его не ведаю, я не усматривал никакого препятствия для того, чтобы заблуждающимся меня сотворила сама природа — заблуждающимся даже в том, что казалось мне наиболее истинным. Что же до аргументов, с помощью которых я прежде убеждался в истинности чувственных вещей, то на них мне нетрудно ответить. Ведь поскольку, казалось, сама природа толкает меня на многое, противоречащее разуму, я полагал, что уроки природы не заслуживают большого доверия. И хотя чувственные восприятия не зависели от моей воли, я все же не считал возможным на этом основании заключать, будто восприятия эти исходят от вещей, от меня отличных, ибо во мне самом может содержаться некая способность — пусть мне пока и неведомая,— являющаяся виновницей указанных восприятий.

Теперь, после того как я лучше узнал самого себя и виновника моего появления на свет, я не думаю, будто можно легкомысленно признать истинным все, что мне явно внушают чувства; однако и не все также следует подвергать сомнению.

Прежде всего, поскольку я знаю, что все, мыслимое мной ясно и отчетливо, может быть создано Богом таким, как я это мыслю, мне достаточно иметь возможность ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга: ведь, по крайней мере, они могли быть разделены меж собой Богом; при этом не имеет значения, с помощью какой способности мы можем установить их различие. Таким образом, из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущ-

ности, помимо того, что я — вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я — мыслящая вещь. И хотя, быть может (а как я скажу позднее, наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой — отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него.

Кроме того, я нахожу в себе способность мыслить с помощью неких особых модусов — например, с помощью способности воображения и чувственного восприятия: я вполне могу мыслить ясно и отчетливо без них, но не могу, наоборот, помыслить их без себя — мыслящей субстанции, коей они присущи: ведь они в своем формальном понятии содержат некоторый интеллект, из чего я заключаю, что они отличаются от меня как модусы — от вещи. Я усматриваю и некоторые другие способности, такие, как способность к перемещению, способность принимать различные позы и т. п., но эти способности так же, как вышеупомянутые, невозможно помыслить без субстанции, коей они были бы присущи, и, таким образом, они не могут без нее существовать: ведь ясно, что, если они существуют, они должны быть связаны с телесной, или протяженной, субстанцией, но не с мыслящей и постигающей, потому что в их понятии ясно и отчетливо содержится некая протяженность, но никак не интеллект. У меня имеется также некая пассивная способность чувственного восприятия, или, иначе говоря, восприятия и познания идей чувственных вещей, но я никак не мог бы ею воспользоваться, если бы наряду с нею не существовала — у меня ли или у кого-то другого — некая активная способность образовывать и производить такие идеи. Однако эта активная способность никак не может быть присуща мне самому, ибо она не предполагает никакого умопостижения и идеи эти производятся ею без моего участия и даже часто вопреки моей воле. Остается, следовательно, считать, что либо она содержится в какой-то иной, отличной от меня субстанции, в которой, таким образом, должна присутствовать — формально или по преимуществу — вся та реальность, коя объективно присутствует в идеях, создаваемых благодаря указанной способности (как я уже упомянул выше), либо сама эта субстанция — тело, или телесная природа, в которой формально содержится все то, что в идеях присутствует

объективно; итак, несомненно, либо есть Бог, либо некое творение, которое является более благородным, нежели тело, и в котором все это содержится. Однако, поскольку Бог не обманщик, совершенно ясно, что не он непосредственно посылает мне эти идеи и что он не пользуется даже посредничеством какой-либо твари, в коей бы лишь по преимуществу, но не формально содержалась объективная реальность этих идей. Но ввиду того что он не даровал мне никакой способности, которая позволила бы все это распознать, а, напротив, наделил меня большой склонностью верить, что идеи эти проистекают от телесных вещей, я не вижу, каким образом можно было бы представить себе, что он не обманщик, в том случае, если бы указанные идеи проистекали не от телесных вещей, а из какого-либо другого источника. Итак, телесные вещи существуют. Правда, быть может, они существуют не вполне такими, какими воспринимают их мои чувства, поскольку такое чувственное восприятие у многих людей весьма туманно и смутно; однако в них, по крайней мере, содержится все то, что я постигаю ясно и отчетливо, или, иначе говоря, все, взятое в общем и целом, что постигается в предмете чистой математики.

Что же до остальных вещей, либо представляющих собой всего только частности — например, если речь идет об определенной величине солнца или такой-то его форме,— либо мыслимых недостаточно ясно, как мыслятся свет, звук, боль и т. д., то, хотя эти вещи весьма сомнительны и недостоверны, уже одно то, что Бог не обманщик и потому немыслимо присутствие в моих представлениях какой-либо лжи — разве лишь в том случае, если у меня есть также какая-то способность, дарованная мне Богом для ее искоренения,— уже одно это дает мне надежду на истинное восприятие всех подобных объектов. Разумеется, нет сомнения в том, что все, чему меня научила природа, содержит в себе нечто истинное: ведь именно с помощью природы, взятой в ее целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога [16] или же установленную им связь тварных вещей; я познаю с помощью своей природы не что иное, как сложное сочетание всех свойств, дарованных мне Богом.

Из всего, чему учит меня природа, нет ничего более явного, нежели наличие у меня тела, которому приходится худо, когда я испытываю боль, которое нуждается в пище и питье, когда я страдаю от голода и жажды, и т. д.; а потому я не могу сомневаться в том, что в моем теле заложено нечто истинное.

Природа учит меня также, что я не только присутствую в своем теле, как моряк присутствует на корабле, но этими чувствами — боли, голода, жажды и т. п.— я теснейшим образом сопряжен с моим телом и как бы с ним смешан, образуя с ним, таким образом, некое единство. Ведь в противном случае, когда тело мое страдало бы, я, представляющий собой не что иное, как мыслящую вещь, не ощущал бы от этого боль, но воспринимал бы такое повреждение чистым интеллектом, подобно тому как моряк видит поломки на судне; а когда тело нуждалось бы в пище или в питье, я ясно понимал бы это, а не испытывал бы лишь смутные ощущения голода и жажды. Ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т. п. суть не что иное, как некие смутные модусы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом.

Помимо того природа учит меня, что вокруг моего тела существуют различные иные тела, из коих к некоторым я должен испытывать тяготение, других же избегать. Разумеется, из того, что я ощущаю в этих телах весьма различные цвета, звуки, запахи, вкусовые качества, тепло, твердость и т. п., я правильно заключаю, что среди тел, от которых исходят эти различные ощущения, встречается множество разновидностей, соответствующих различиям моих ощущений, хоть им и не подобных; а из того, что некоторые из указанных восприятий мне приятны, другие же — нет, с полной достоверностью вытекает, что мое тело или, точнее, весь я в целом — поскольку я состою из тела и ума — могу быть подвержен различным благоприятным и неблагоприятным воздействиям со стороны окружающих меня тел.

Но есть еще многое другое, казалось бы, преподанное мне природой, на самом же деле воспринятое мною не от нее, но лишь от некоей привычки к легковесному суждению, и потому все это несет на себе явные следы неправдоподобия. К примеру, таково мое суждение о любом пространстве, в котором не встречается ничего, что воздействовало бы на мои чувства: подобное пространство я определяю, как пустоту; или же я считаю, что в теплом теле содержится нечто совершенно подобное теплу, содержащемуся в моем собственном теле; что белому или зеленому телу присущи белизна и зелень, кои воспринимаю я сам, горькому или сладкому телу — такие же вкусовые качества, и т. д.; полагаю я также, что и звезды, и башни, и любые другие отдаленные от меня тела имеют те самые размеры и форму, какие являются моим чувствам, и то же

самое относится ко всему прочему в этом роде. Но дабы не проявить в этом вопросе недостаточную проницательность, я должен более четко определить, что́, собственно говоря, я разумею, когда говорю, что кое-чему научен самой природой. А именно, я беру здесь природу в более узком значении — не во всей сложной совокупности свойств, дарованных мне Богом; ведь в этой совокупности содержится много того, что имеет отношение лишь к уму, например мое восприятие совершившегося факта как чего-то такого, что не могло не совершиться, а также все прочее, постигаемое с помощью естественного света,— но об этих вещах здесь нет речи; кроме того, сюда относится многое, связанное лишь с телом, например падение тел вниз под действием тяготения и прочее в том же роде, о чем я не говорю, ведя речь лишь о тех свойствах, кои Бог даровал мне как сочетанию ума и тела. Вот эта-то природа и учит меня избегать тех вещей, что причиняют мне чувство страдания, и добиваться того, что приносит мне наслаждение, радость и т. п.; но я не вижу, чтобы она, кроме того, учила нас делать выводы относительно находящихся вне нас вещей на основе таких чувственных восприятий, без предварительного исследования со стороны интеллекта, ибо знать истину об этих восприятиях — дело одного лишь ума, а вовсе не всего меня в целом. Так, хотя свет звезды воздействует на мое зрение не сильнее огня небольшой свечи, это тем не менее не вызывает во мне никакой склонности верить, будто звезда не больше факела: я делал такое заключение сызмальства без всякого разумного на то основания; и хотя, приближаясь к огню, я ощущаю жар, а подходя к нему слишком близко, чувствую боль, у меня тем не менее нет никаких оснований считать, будто в огне содержится что-либо подобное этому жару или этой боли, но я могу лишь предполагать наличие в нем чего-то вызывающего у нас ощущения жара и боли — что бы это на самом деле ни было. И даже если в пределах какого-либо пространства нет ничего, что воздействовало бы на чувство, из этого не следует, что там нет никакого тела; я убеждаюсь, что в этих и во многих других вопросах я привык опрокидывать весь порядок природы, ибо до тех пор, пока они ясны и отчетливы, я пользуюсь чувственными восприятиями, данными нам природой лишь для того, чтобы указывать нашему уму, что́ именно удобно или неудобно для меня в целом (ведь ум — только часть этого целого),— пользуюсь ими, говорю я, как точными мерилами для незамедлительного распознавания сущности находящихся вне нас тел,

хотя эти мерила очень туманны и смутны.

Но я еще раньше довольно ясно постиг, каким образом, несмотря на всеблагость Бога, суждение мое может оказаться ложным. Однако здесь возникает новая трудность, касающаяся тех самых вещей, кои природа мне как бы являет желанными или вызывающими отвращение, а также трудность, касающаяся внутренних, глубинных чувств, в отношении которых, мне кажется, наблюдаются ошибки: к примеру, это бывает, когда кто-то, обманутый приятным вкусом какой-либо пищи, принимает внутрь незримый яд. Однако в этих случаях природа побуждает его стремиться к тому, что имеет приятный вкус, а вовсе не к яду — ведь он не ведает о яде; из чего можно заключить лишь, что природа эта не всеведуща, да оно и неудивительно, ибо, поскольку человек — вещь конечная, ему подобает обладать лишь конечными совершенствами.

Между тем мы нередко заблуждаемся в отношении того, на что наталкивает нас сама природа: к примеру, больные люди жаждут питья или пищи, которые впоследствии обнаруживают себя как вредные. Здесь, быть может, скажут, что причина их заблуждения кроется в порочности их природы; однако это не устраняет трудности, ибо больной человек — такая же тварь Божья, как и здоровый, а потому лживая природа, полученная им будто бы от Бога,— не меньшее в этом случае противоречие. Но подобно тому как часовой механизм, состоящий из колесиков и отвесов, подчиняется законам природы ничуть не меньше, когда он плохо собран и неправильно указывает время, нежели когда он во всех своих частях отвечает замыслу мастера, точно так же, рассматривая тело человека в качестве некоего механизма, состоящего из костей, нервов, мышц, сосудов, крови и кожных покровов, и так, как если бы ему вовсе не было присуще мышление, я вижу, что ему были бы свойственны те же движения, что производятся в нем сейчас без волеизъявления, а следовательно, не исходят от разума, и с легкостью признаю: для него было бы столь же естественно, если бы, например, он страдал от водянки, испытывать ту самую сухость в горле, которая, как правило, привносит в наш ум чувство жажды, сильно воздействующее на наши нервы и прочие части тела, так что больной этот принимает питье, от которого недуг его усугубляется, хотя, если бы в нем не гнездился этот недуг, та же самая сухость гортани побудила бы его к приему питья, ему

полезного. И хотя, оглядываясь на задуманное мастером будущее применение его часов, мы можем сказать, если они неверно показывают время, что они отклонились от своей природы, и точно так же, рассматривая механизм человеческого тела и сравнивая его работу с привычными для него движениями, я могу предположить, что он тоже отклоняется от своей природы, коль скоро гортань этого человека суха, а питье ему вредит, я все же хорошо понимаю, что это последнее мое представление о природе очень разнится от предыдущего: ведь оно есть не что иное, как простое наименование, зависящее от моей мысли, сравнивающей больного человека и плохо сконструированные часы с идеей здорового человека и хорошо сделанных часов,— т. е. нечто чисто внешнее по отношению к обозначаемым этим именем вещам; что же до прежнего моего понимания, то я разумел здесь нечто действительно присущее вещам и потому до некоторой степени истинное.

Но разумеется, хотя в отношении тела, страдающего водянкой, будет только внешним наименованием, если о нем скажут, что природа его порочна,— на том основании, что гортань его страдает от сухости, когда у него нет потребности пить,— принимая во внимание все целое, т. е. ум, сопряженный с телом, мы уже сочтем это не чистым наименованием, а самой настоящей ошибкой природы — ибо тело страдает от жажды, в то время как питье для него вредоносно. Итак, остается исследовать, почему божественная благость не препятствует тому, чтобы природа, рассматриваемая таким образом, обманывала нас, вопреки сказанному.

Итак, прежде всего я обращаю внимание на то, что существует великое различие между умом и телом, состоящее в том, что тело по природе своей всегда делимо, ум же совершенно неделим; ибо, когда я рассматриваю свой ум, или себя самого — постольку, поскольку я есмь вещь мыслящая,— я не могу различить в себе никаких частей, но усматриваю лишь абсолютно единую и целостную вещь; и хотя создается видимость, будто весь мой ум целиком связан со всем моим телом, если ампутировать мне ногу, руку или любую другую часть тела, уму моему, как я понимаю, не будет нанесено никакого ущерба; равным образом частями ума не могут быть названы ни способность желать, ни способность чувствовать, ни способность понимать и т. д., ибо один и тот же ум желает, чувствует и понимает. Напротив, ни одна телесная, или

протяженная, вещь не может мыслиться мною без того, чтобы я не мог без труда расчленить ее мысленно на части, и в силу этого я постигаю ее как делимую; одного только этого было бы довольно, чтобы убедить меня в абсолютном отличии ума от тела, если бы даже других источников такого познания у меня пока не было.

Далее, я обращаю внимание на то, что ум не испытывает непосредственного воздействия от всех частей тела одновременно, но лишь от мозга, или, возможно, лишь от какой-то его незначительной части, а именно от той, которая считается вместилищем общего чувства; часть эта всегда, когда она настроена одинаковым образом, воздействует на ум одинаково, пусть даже все прочие части тела могут пребывать в это время в самом различном состоянии; это положение доказывает бесчисленные эксперименты, перечислять которые здесь нет никакой надобности.

Кроме того, я замечаю, что природа тела не допускает, чтобы какая-либо его часть, несколько отдаленная от другой ее части, не могла приводить в движение эту последнюю и чтобы ее не могла также приводить в движение любая из расположенных между ними частей, пусть даже эта отдаленная часть совсем бездействует. К примеру, если у веревки *ABCD* дернуть ее конец *D*, другой ее конец — *A* придет в движение точно так же, как он пришел бы в движение после того, как веревку потянули бы в ее промежуточных точках *B* или *C*, а конец *D* оставался бы неподвижным. Подобным же образом, когда я ощущаю боль в стопе, физика учит меня, что ощущение это я испытываю под воздействием нервов, рассеянных по всей стопе и, подобно веревкам, тянущихся от нее к мозгу: когда они бывают задеты в стопе, они в свою очередь как бы затрагивают глубинные части мозга, которых они достигают, и таким образом возбуждают в этих частях движение, установленное природой для того, чтобы передать уму чувство боли, как бы находящееся в стопе. Но поскольку те нервы должны на своем пути от стопы до мозга пройти через голень, бедро, поясницу, спину и шею, может случиться, что хотя та их часть, которая расположена в стопе, и не подвергается никакому воздействию, но ему подвергается лишь какая-то срединная часть, в мозгу образуется такое же точно движение, какое бывает от повреждения стопы, а это необходимо вызывает в уме ощущение той же боли. Точно так же следует думать и о любом другом чувстве.

Наконец, я наблюдаю: поскольку каждое из движений, совершающихся в части мозга, непосредственно воздействующей на ум, вызывает в нем лишь одно какое-то ощущение, здесь нельзя вообразить ничего лучшего, нежели что из всех возможных ощущений испытывают именно то, которое лучше всего и наиболее часто сохраняет человека здоровым. Опыт же наш свидетельствует, что все наши чувства от природы обладают именно этим свойством, а посему в них нельзя обнаружить ничего такого, что не свидетельствовало бы о могуществе и благости Бога. Так, например, когда особенно сильно и необычно задеваются нервы, находящиеся в стопе, это их повреждение, передаваясь по спинномозговому каналу в глубинные части мозга, создает там сигнал к некоему ощущению, а именно к чувству боли, как бы присутствующему в стопе, и тем самым мозг побуждается к устранению — насколько это в его силах — того, что причиняет вред стопе. Правда, природа человека могла быть так устроена Богом, чтобы то же самое движение мозга сообщало нашему уму нечто совсем иное: к примеру, оно сообщало бы ему ощущение себя самого, поскольку оно происходит в мозгу либо в стопе или в других, промежуточных частях; наконец, это движение могло бы являть ему что-либо иное; однако ничто иное не способствовало бы сохранности тела. Точно так же, когда мы нуждаемся в питье, от этого появляется некоторая сухость в гортани, воздействующая на наши нервы, а через их посредство — на глубинные части мозга; такое воздействие сообщает мозгу ощущение жажды, ибо во всем этом для нас нет ничего полезнее, нежели знать, что для сохранения нашего здоровья мы нуждаемся в питье; то же самое относится и ко всем прочим ощущениям.

Из сказанного совершенно ясно, что, невзирая на безмерную благость Бога, природа человека, являющегося сочетанием ума и тела, не может иногда не обманывать. Ибо если некая причина оказывает аналогичное воздействие не на стопу, а на любую другую из частей тела, через которые нервы протягиваются от стопы к мозгу, или даже на самый мозг, и возбуждает то же движение, какое возникает в поврежденной стопе, боль ощущается как бы в стопе, и наше чувство естественно обманывается; ведь поскольку одно и то же движение в мозгу может вносить в наш ум лишь одно и то же, всегда одинаковое, ощущение и чаще всего такое ощущение возникает от причины, повреждающей именно стопу, а не от другой причины, наличествующей где-то в ином месте, разумно

считать, что указанная причина возбуждает в нашем уме ощущение боли именно в стопе, а не в какой-либо другой части тела. И если когда-нибудь сухость гортани возникает не по той причине, что питье должно содействовать здоровью нашего тела, а по причине прямо противоположной — как это бывает во время водянки,— все же гораздо лучше обмануться в причине в этом последнем случае, нежели постоянно ошибаться тогда, когда тело наше находится в добром здравии. То же самое относится и к другим сходным случаям.

Соображение это весьма полезно — не только для того, чтобы я замечал все ошибки, коим я подвержен по природе, но и для того, чтобы я с легкостью мог исправлять эти ошибки или их избегать. Поистине, коль скоро я знаю, что все мои чувства гораздо чаще подтверждают истину, а не ложь относительно того, что касается благого состояния моего тела, и поскольку я почти всегда могу использовать многие из них для исследования одной и той же вещи, а вдобавок использовать и память, связывающую настоящее с минувшим, и интеллект, сумевший уже обозреть все причины моих заблуждений, я не должен более опасаться того, что ощущения, каждодневно доставляемые мне моими чувствами, обманчивы: преувеличенные сомнения последних дней следует отвергнуть как смехотворные. Особенно же надо отвергнуть сомнение, касающееся сна, который я не мог отличить от бодрствования; ныне я понимаю, что между тем и другим состоянием есть огромная разница, заключающаяся в том, что наша память никогда не сопрягает сонные видения со всей остальной нашей жизнедеятельностью, подобно тому как это бывает с впечатлениями, которые мы испытываем, когда бодрствуем: в самом деле, если бы предо мною наяву неожиданно кто-то возник и столь же внезапно исчез — так, как это бывает во сне, т. е. так, что я не знал бы, ни откуда он явился, ни куда канул, я с полным правом счел бы его привидением или призраком, возникшим в моем мозгу, а не реальным человеком. Однако, когда мне встречаются вещи, относительно которых я четко понимаю, откуда, где и в какое время они предо мною возникли, и когда я без помех связываю их восприятие со всей остальной моей жизнью, я вполне уверен, что они явились мне не во сне, а наяву. Поэтому я отнюдь не должен сомневаться в истинности этих явлений, если после того, как я привлек к их исследованию все мои чувства, память и интеллект, ничто не указывает мне на противоречивость этих вещей

по отношению ко всему остальному. Ведь из того, что Бог не обманщик, вытекает, что я вообще не ошибаюсь в подобных вещах. Но поскольку настоятельность житейских дел не всегда оставляет нам досуг для такого точного изыскания, надо признать, что жизнь человеческая в частных вопросах нередко подвластна ошибкам; таким образом, мы должны признать немощность нашей природы.

ВОЗРАЖЕНИЯ НЕКОТОРЫХ УЧЕНЫХ МУЖЕЙ ПРОТИВ ИЗЛОЖЕННЫХ ВЫШЕ «РАЗМЫШЛЕНИЙ» С ОТВЕТАМИ АВТОРА

ПЕРВЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Достославные господа!

Как только мне стало известно ваше общее желание, состоящее в том, чтобы я тщательно исследовал сочинения господина Декарта, я решил, что мне следует подчиниться воле людей, столь любезных мне во всех отношениях: во-первых, для того, чтобы это послужило свидетельством моего высокого к вам уважения, а также и для того, чтобы вам стало ясно, сколь мало у меня сил и таланта,— дабы в будущем вы проявили немножко больше снисходительности ко мне, если окажется, что я в ней нуждаюсь, и предъявляли ко мне меньше требований, если выявится, что я несостоятелен.

Несомненно, г-н Декарт, насколько мне дано видеть,— человек огромного таланта и величайшей скромности — таких, каких возлюбил бы сам Мом [1], если бы он был среди нас. «Я мыслю, говорит г-н Декарт, значит, я существую; или, иначе, я — сама мысль, или ум». Это так. «Однако путем мышления я обретаю идеи, и прежде всего идею совершеннейшего и бесконечного бытия». И это верно. «Но я не являюсь причиной этой идеи, ибо я не соответствую ее объективной реальности [2]; следовательно, существует какая-то причина этой идеи, более совершенная, чем я,— некое бытие, не какое угодно, но просто и беспредельно охватывающее собой универсум, причем охватывающее его в качестве предвосхищающей причины, как об этом пишет Дионисий в сочинении «О божественных именах» [3], гл. 8».

Однако здесь я вынужден несколько помедлить, дабы не переутомиться. Ведь дух мой уже взволнован, подобно бушующему Еврипу: я соглашаюсь, отрицаю, одобряю, снова опровергаю; мне не хочется спорить с автором, однако согласиться с ним я не могу. Итак, вопрошаю я, какая причина требуется для идеи? Или скажите мне, что такое идея. Идея — это сама мыслимая вещь, поскольку она объективно содержится в интеллекте. Но что это значит — объективно содержаться в интеллекте? Некогда нас учили: это означает ограничение самого акта интеллекта мерой объекта. Однако это не что иное, как внешнее наименование: здесь нет ничего от вещи. Когда на меня

смотрят, это означает не что иное, как направленность на меня акта зрения; точно так же, когда предмет мыслится или объективно содержится в интеллекте, это означает не что иное, как вызывать в себе акт мышления и одновременно его ограничение; такой акт может совершиться, даже если объект не движется и не изменяется и даже если его вовсе не существует. Так зачем же, спрашивается, я ищу причину того, что актуально не существует и является чистым наименованием, т. е. ничем?

И однако, сей великий ум утверждает: *то, что эта идея содержит ту или другую объективную реальность, а не иную, полностью зависит от некоей причины.* Напротив, причины тут нет никакой: ведь объективная реальность — чистое имя, актуально ее не существует. Причина же оказывает реальное и актуальное влияние; то, чего актуально не существует, не приемлет влияния причины, а потому оно не испытывает и не требует актуального воздействия. Итак, у меня есть идеи, но нет их причин; поэтому весьма маловероятно, чтобы указанная причина была большей, чем я, и бесконечной.

Но если ты не показываешь нам причину идеи, то, по крайней мере, укажи основание, согласно которому эта идея содержит в себе такую объективную реальность, а не иную. Это довольно уместное возражение: ведь у меня не в обычае быть скупым в обиходе с моими друзьями, наоборот, я стараюсь быть как можно более щедрым. Я утверждаю вообще относительно всех идей то, что г-н Декарт говорит в другом месте о треугольнике: *хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма.* Итак, существует такая извечная истина, не требующая для себя причины. Лодка — это лодка, и ничего более; Дав — это Дав, а не Эдип. Если же ты упорно доискиваешься основания, то это — несовершенство нашего интеллекта, не являющегося бесконечным: ведь поскольку он не способен раз и навсегда охватить существующий универсум в его целом, он все свое достояние делит на части и то, чего не может породить целиком, зачинает отдельными порциями, или, как это еще называют, неадекватно.

Г-н Декарт продолжает: *но, разумеется, хотя этот модус бытия, состоящий в том, что вещь объективно содержится в разуме через свою идею, и несовершенен, однако он не абсолютное ничто, а потому и не может проистекать из*

небытия. Однако утверждение это двусмысленно. Ведь если *ничто* — то же самое, что неактуальное бытие, оно есть ничто во всех отношениях, поскольку его актуально не существует, и, таким образом, оно ни от чего не проистекает; иначе говоря, оно не имеет никакой причины. Однако если *ничто*, о котором говорит г-н Декарт, есть нечто вымышленное, что обычно называют мыслимой сущностью, то оно́ не есть *ничто*, но есть нечто реальное и отчетливо воспринимаемое. И все-таки, поскольку оно лишь воспринимается, но актуально не существует, оно может восприниматься, но не может получить обоснования.

Но *надо, далее, поставить вопрос, в состоянии ли я сам по себе обладать такой идеей, если подобное существо лишено бытия,* а именно вопрос о том, *от кого исходит идея бытия, более совершенного, чем я,* как г-н Декарт пишет непосредственно перед этим. *Точнее,* говорит он, *от кого я происхожу? Значит, от самого себя, или от моих родителей, или еще от каких-то существ и т. д. Однако, если бы я происходил от самого себя, я не испытывал бы ни сомнений, ни желаний, и вообще я был бы самодовлеющим существом: ведь я придал бы себе все совершенства, идеями которых я обладал бы, и, таким образом, сам был бы Богом. Если же я происхожу от кого-то другого* (продолжает рассуждать г-н Декарт), *я приду в конце концов к тому, что́ существует само по себе, и, таким образом, к нему будет относиться тот же самый аргумент.* Итак, остается лишь путь, по которому идет и св. Фома,— путь, именуемый им *причинной обусловленностью действующей причины*: св. Фома взял этот аргумент у Аристотеля [4], хотя ни того, ни другого не волновали причины идей. Да, может быть, и не было в том нужды; почему бы и мне не пойти более испытанным и верным путем? Я мыслю, следовательно, существую, а значит, я — сама мысль и самый ум. Ум же этот, или мышление, происходит либо от самого себя, либо от чего-то другого. Если верно последнее, то от чего именно? Если же наш ум существует сам по себе, значит, он — Бог: ведь то, что существует само по себе, может без затруднения все себе дать.

Я прошу и умоляю г-на Декарта, чтобы он не прятался от любознательного и, быть может, не слишком умного читателя. Слова эти — *сам по себе* — воспринимаются двойственно. Во-первых, в положительном смысле, а именно в смысле существования нашего ума самого

RENATI DES CARTES

MEDITATIONES

De Prima

PHILOSOPHIA,

In quibus Dei exiſtentia, & animæ humanæ à corpore diſtinctio, demonſtrantur.

His adjunctæ ſunt variæ objectiones doctorum virorum in iſtas de Deo & anima demonſtrationes;

CVM RESPONSIONIBVS AVTHORIS.

Tertia editio prioribus auctior & emendatior.



AMSTELODAMI,

Apud Ludovicum Elzevirium.

cIↃ IↃc L.

по себе как причины; и, таким образом, поскольку он существует сам по себе и сам себе дает существование — коль скоро он по предварительному выбору дарует себе, что хочет,— он, несомненно, дает себе все и он — Бог. Во-вторых, *сам по себе* воспринимается в отрицательном смысле, как если бы это означало *от самого себя,* т. е. не от другого; в таком смысле, насколько я припоминаю, это выражение принимают все.

Однако, если нечто существует *само по себе* и не про-

истекает из другого, каким образом можно признать, что оно объемлет все и является бесконечным? Ведь я не согласен с тобой, когда ты говоришь: *Если оно существует само по себе, значит, оно легко может даровать себе все;* ибо оно не существует само по себе как причина и не предшествует себе самому таким образом, что сначала намечает то, что должно осуществиться позже. Я вспоминаю, что некогда слышал такое рассуждение Суареса [5]: всякое ограничение происходит по какой-то причине; поэтому вещь бывает ограниченной и конечной либо из-за того, что причина не могла дать ей ничего более великого и совершенного, либо из-за того, что она этого дать не пожелала; следовательно, если что-то существует само по себе, а не по какой-то причине, значит, оно абсолютно неограниченно и бесконечно.

Однако и с этим я не вполне согласен. Как это мыслимо, если ограничение происходит от внутренних образующих начал, т. е. от самой формы и сущности, каковую ты пока еще не определил как бесконечную, хотя она и существует сама по себе, а не по какой-то иной причине? Разумеется, если ты предполагаешь, что горячее горячо, оно и будет горячим на основании внутренних образующих начал, а не холодным, пусть даже ты вообразишь, будто бытие произошло из небытия. Но я не сомневаюсь, что у г-на Декарта нет недостатка в аргументах, с помощью которых он может заменить старое, быть может, не вполне ясное определение, принадлежащее другим лицам, иным, новым определением.

И наконец, я должен с ним согласиться. Он устанавливает в качестве общего правила следующее: *То, что я познаю ясно и отчетливо, несомненно, есть истинное бытие.* Но ведь и все, что я мыслю, также истинно. Ибо чуть ли не с детских лет я наложил себе категорический запрет на все химеры и на любые домыслы разума. Ведь никакая потенция не может отклоняться от своего объекта: воля, если она подвижна, устремляется к благу; да и сами наши чувства не заблуждаются: зрение видит то, что́ оно видит, ухо слышит то, что́ слышит, и если ты видишь бронзу, то зрение твое верно; однако ты заблуждаешься, если суждение твое определяет увиденную бронзу как золото. Поэтому г-н Декарт совершенно прав, когда относит любую ошибку на счет нашего суждения и воли.

Однако сделай теперь из этого правила желательный для тебя вывод. Итак, я ясно и отчетливо познаю беско-

нечное бытие. Следовательно, бытие истинно, и оно есть нечто. Но не один человек спросит: действительно ли ты познаешь бесконечное бытие ясно и отчетливо? И что тогда должно означать общеизвестное и избитое положение: *Бесконечное, поскольку оно бесконечно, неведомо?* Ведь поскольку, когда я мыслю тысячеугольник, я, смутно представляя себе некую фигуру, не могу вообразить при этом тысячеугольник, как таковой, ясно и отчетливо, или познать его,— потому что я не ясно усматриваю тысячу его сторон,— кто-нибудь, разумеется, спросит: каким образом может он отчетливо, а не смутно мыслить бесконечное как бесконечное, если он не может ясно и как бы воочию усматривать бесконечные его совершенства?

Быть может, именно это имел в виду св. Фома. Ибо он отвергал само собой разумеющуюся понятность следующего положения: *Бог есть.* Далее он сам себе выдвигает возражение из Дамаскина [6]: *Всем людям естественно дано познание бытия Божия; следовательно, существование Бога само собой разумеется.* И отвечает себе: *Познание Бога в некоем общем и смутном* (как он говорит) *смысле — а именно, в какой мере Бог являет собой блаженство для человека — дано нам естественно, от природы... Но это не означает просто познавать, что Бог существует: подобно этому, узнавать приближающегося человека не означает узнавать Петра, даже если бы приближался именно Петр,* и т. д. Слова эти соответствуют тому, как если бы он сказал, что Бог в общераспространенном смысле познается как конечная цель, или даже как совершеннейшее первобытие, наконец, в смутном и родовом значении всеохватывающей субстанции, но не в точном смысле всего того, что́ он есть на самом деле: ведь в таком понимании он бесконечен и нам неведом. Я знаю, что г-н Декарт с легкостью сумеет ответить тому, кто будет вопрошать его таким образом. Но я верю, что примеры, приведенные мной лишь ради упражнения, напомнят нам слова Боэция [7]: *Существуют некие общие понятия разума, само собой разумеющиеся лишь для мудрецов.* Таким образом, не покажется удивительным, если станут задавать много вопросов те, кто желает уразуметь большее, и если они подольше задержатся на этих предметах, относительно которых им известно, что они разработаны со всей тщательностью — как главное основание всей проблемы,— и которых они тем не менее не постигают без глубокого исследования.

Итак, допустим, что кто-то имеет ясную и отчетливую идею высшего и наисовершеннейшего бытия: что же из этого последует дальше? Очевидно, такое бесконечное бытие существует, причем вывод этот весьма достоверен и *существование Бога должно иметь для меня, по крайней мере, ту степень достоверности, какую имели до сих пор математические истины: ведь мыслить Бога (т. е. наисовершеннейшее бытие), коему недостает существования (т. е. некоего совершенства), так же нелепо, как мыслить гору, не имеющую долины.* Вот здесь-то и заключен узловой пункт всей проблемы: кто уступит в этом вопросе, тому надо признать себя побежденным; мне же, поскольку я имею дело с противником более сильным, чем я, надлежит чуть-чуть уклониться, дабы, коль скоро уж я должен быть побежден, я мог несколько отсрочить то, чего избежать я не в силах.

И прежде всего — хотя мы здесь опираемся не на авторитеты, но лишь на разум — дабы не показалось, что я противостою величайшему уму из одной только страсти к спорам, послушайте лучше св. Фому. Он выдвигает против самого себя следующее возражение. *Когда постигнуто, что́ означает это имя* — Бог, *оно прочно укореняется в нашем разуме: ведь именем этим обозначается то, чему не может быть противопоставлено ничего более обширного. Но то, что одновременно содержится и в разуме, и в действительности, выше того, что есть в одном только разуме; вот почему, когда постигнуто это имя* — Бог, *далее следует, что оно есть и в действительности.* Этому аргументу я придаю следующий формальный вид: Бог — то, что исключает любое понятие большего объема; но то, что исключает любое понятие большего объема, включает в себя бытие; следовательно, Бог, как по своему имени, так и по относящемуся к нему понятию, включает в себя бытие; а потому без бытия он не может ни существовать, ни быть постигнутым. Теперь, умоляю вас, скажите: разве не так же звучит аргумент г-на Декарта? Св. Фома определяет Бога так: *Бог — то, что исключает понятие большего объема.* Г-н Декарт именует его в высшей степени совершенным бытием, а следовательно, ничего более обширного назвать нельзя. Св. Фома предполагает: *то, что исключает более широкое понятие, включает в себя существование;* впрочем, может быть названо нечто более широкое — а именно то, что определяется как включающее в себя существование. Но разве г-н Декарт подразумевает не то же самое? Бог — наисовершеннейшее бытие,

но наисовершеннейшее бытие включает существование, иначе оно не было бы наисовершеннейшим. Св. Фома утверждает: *Итак, когда постигнуто это имя* — Бог — *и оно прочно укореняется в нашем разуме, из этого следует, что оно есть и в действительности.* Но поскольку в сущностное понятие бытия, коему ничего более широкого не может быть противопоставлено, включается и существование, само это бытие существует. То же самое утверждает и г-н Декарт, *но,* говорит он, *из того, что мы не можем мыслить Бога без существования, следует, что существование от него неотделимо, а потому он действительно существует.* Однако св. Фома может возразить и себе самому, и г-ну Декарту: *Если допустить, что кто-либо поймет дело так: этим словом* — Бог — *обозначается то, что было здесь сказано, а именно то, что исключает любое более широкое понятие, из этого, однако, не следует, будто он постигнет существование в природе того, что обозначается этим именем.* На самом деле он постигнет лишь присутствие этого имени в восприятии нашего интеллекта. Нет возможности доказать, будто вещь эта существует в природе, если не будет допущено, что в действительности есть нечто, чему мысленно не может быть противопоставлено что-то большее; но люди, отвергающие существование Бога, этого не допускают. Исходя из этого, я также дам короткий ответ: хотя и допускается, что наисовершеннейшее бытие одним своим именем предполагает существование, однако из этого не следует, будто названное бытие каким-то образом актуально существует в природе, но следует лишь, что понятие бытия неразрывно связано с понятием высшего существа. Само по себе это не дает основания для вывода о каком-то актуальном бытии Бога, если не предположить, что это высшее бытие актуально существует: в этом случае оно актуально включает в себя все совершенства, в том числе и совершенство реального существования.

Простите меня, достославные мужи,— устал; позволю себе чуть-чуть пошутить: сложное понятие *существующий лев* включает в себя, причем включает существенно, две части — а именно, льва и модус существования; если же отнять любую из этих частей, это не будет уже указанным сложным понятием. Теперь: не понимал ли Бог от века ясно и отчетливо это сложное слово? И не включала ли идея этого сложного понятия — будучи сама сложной — обе его части существенным образом? Иначе говоря, не причастно ли существование к сущности этого сочета-

ния — *существующий лев?* И тем не менее отчетливое познание Бога — я имею в виду познание извечного его бытия — вовсе не обязательно требует наличия обеих частей указанного сложного понятия, если только ты не предположишь, что действительно существует сама эта сложная вещь: именно в таком случае понятие это будет включать в себя все свои существенные совершенства, а следовательно, и актуальное бытие. Таким образом, хотя я и отчетливо воспринимаю верховное бытие и, быть может, наисовершеннейшее бытие включает в свое сущностное понятие также существование, однако из этого вовсе не следует вывод, будто существование это есть нечто актуальное — разве только ты предположишь, что указанное верховное бытие существует: в этом случае оно будет актуально включать в себя как все свои прочие совершенства, так и указанное бытие. И, таким образом, в другом месте следует доказать, что это наисовершеннейшее бытие существует.

Относительно существа души и ее отличия от тела я скажу лишь несколько слов. Признаюсь, сей великий ум успел меня так утомить, что я почти ни на что более не способен. Отличие души от тела — если такое отличие существует — он, по-видимому, доказывает на основании того, что душа и тело могут отчетливо постигаться порознь. В этом вопросе я хочу сравнить высокоученого мужа со Скотом [8]: последний утверждает, что *для отчетливого раздельного постижения тела и души достаточно различения,* именуемого им формальным и объективным, каковое он помещает между реальным отличием и мысленным. Так именно он различает божественную справедливость и милосердие Божье: *они имеют,* говорит он, *различные формальные основания до какого бы то ни было предварительного действия разума, так что там, где присутствует одно из них, отсутствует другое; тем не менее нельзя сделать вывод такого рода: коль скоро справедливость и милосердие могут постигаться раздельно, значит, они раздельно и существуют.*

Но я замечаю, что сильно превысил объем простого письма. Вот все, что я имел сказать касательно предложенного предмета. Прошу вас, достославные мужи, быть третейскими судьями. Если вы примете мою сторону, нашим дружеским отношением мы без труда обяжем господина Декарта не ставить мне в будущем в упрек то, что я с ним немножко поспорил. Если же вы выскажетесь в его пользу, я пожму его руку и признаю себя по-

бежденным, причем сделаю это признание тем охотнее, чем больше хочу избежать вторичного поражения. Будьте здоровы.

ОТВЕТ АВТОРА НА ПЕРВЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Достославные мужи!

Вы, несомненно, выдвинули против меня сильного противника, чей талант и ученость уготовили бы мне много забот, если бы благочестивый и гуманнейший теолог не предпочел всячески содействовать делу Бога — кем бы ни был поборник этого дела,— а не всерьез ополчаться против меня. Но хотя такого рода предвзятость делает ему великую честь, я не заслуживал бы столь же высокой похвалы, если бы вступил с ним в тайный сговор; а потому я предпочитаю пролить здесь свет на искусную помощь, какую он мне оказал, а не отвечать ему как своему противнику.

Прежде всего, он дает краткое изложение главного моего доказательства в пользу бытия Бога, дабы таким путем лучше запечатлеть его в памяти читателей; сделав мне затем небольшую уступку по тем пунктам, которые он посчитал достаточно ясно доказанными, и подкрепив, таким образом, мои доказательства своим авторитетом, он приступает к критике того единственного положения, с коим связана главная трудность, а именно к вопросу о том, что именно следует понимать здесь под словом *идея* и какова необходимая причина этой идеи.

Но я писал: *Идея — это сама мыслимая вещь, поскольку она объективно содержится в интеллекте;* эти мои слова он полностью исказил и придал им свое толкование, так что я должен их разъяснить. *Объективно содержаться в интеллекте,* говорит он, *означает ограничение самого акта интеллекта, мерой объекта, что является чисто внешним наименованием, или, иначе говоря, ничем,* и т. д. Здесь необходимо отметить, что он рассматривает самое вещь как внешнюю по отношению к интеллекту, и в этом смысле то, что вещь объективно содержится в интеллекте, несомненно, является чисто внешним наименованием; я же говорю об идее, которая никогда не находится за пределами интеллекта и по смыслу которой *объективно содержаться* означает не что иное, как содержаться в интеллекте таким образом, каким обычно содержатся в нем объекты. Например, если кто-нибудь спросит, что случится с солнцем, когда оно станет объек-

тивным содержанием моего интеллекта, лучшим ответом будет: единственное, что с ним случится,— оно получит внешнее наименование, ограничивающее действие интеллекта мерой объекта. Однако, если вопрос будет относиться к идее солнца — что́ она собой представляет? — и будет дан ответ, что она — мыслимая вещь, поскольку она объективно содержится в интеллекте, никто не поймет этого так, будто идея эта — само солнце, поскольку в нем содержится такое внешнее наименование; да и выражение это — *объективно содержаться в интеллекте* — обозначало там не ограничение действия интеллекта мерой объекта, но лишь то, что идея содержится в интеллекте таким образом, каким обычно содержатся в нем его объекты; таким образом, идея солнца есть не что иное, как само солнце, существующее в нашем интеллекте, причем не формально, как в небе, но объективно, т. е. так, как обычно присутствуют в интеллекте объекты [9]; разумеется, подобный модус существования значительно менее совершенен, чем тот, в соответствии с которым вещи существуют вне интеллекта, но этот первый модус не есть по этой причине абсолютное ничто, как я и писал об этом раньше.

Когда же ученейший теолог утверждает, будто в этих моих словах есть двусмысленность, он, по-видимому, желает предупредить меня относительно той двусмысленности, которую я только что отметил,— дабы я не упустил ее, чего доброго, из виду. Ибо, во-первых, он утверждает, что вещь, существующая в интеллекте подобным образом — посредством идеи, не есть *актуальное бытие*, или, иначе говоря, не есть нечто, находящееся вне интеллекта. Затем он говорит также, что вещь эта *не есть нечто вымышленное, или только мыслимая сущность, но есть нечто реальное, отчетливо интеллектом воспринимаемое:* этими словами он подтверждает все мои допущения. Однако он добавляет: *поскольку она лишь воспринимается, но актуально не существует* (это значит, поскольку она лишь идея, а не вещь, находящаяся вне интеллекта), *она может восприниматься, но не может получить обоснования*, иначе говоря, она не нуждается в причине, чтобы существовать вне интеллекта; с последним я согласен, но, конечно, она нуждается в причине, чтобы быть воспринятой, а только об этом и идет речь. К примеру, если у кого-либо в интеллекте содержится идея некоего механизма, придуманного с величайшим искусством, совершенно справедливо будет задать вопрос, какова при-

чина идеи этого механизма. Притом совсем неудовлетворительным будет ответ, что вне интеллекта идея эта — ничто, а потому ее и нельзя обосновать, но можно только воспринимать: ведь здесь вопрос состоит лишь в том, по какой причине эта идея воспринимается. Нельзя также удовлетвориться словами, что причиной функционирования этой машины является сам интеллект: ведь в этом никто не сомневается, сомнение относится лишь к причине заложенного в ней объективного искусства. Ибо тот факт, что идея этого механизма заключает в себе именно такое объективное искусство, а не иное, несомненно, зависит от какой-то причины; ведь в отношении идеи данного механизма объективное искусство — то же самое, что объективная реальность в отношении идеи Бога. И однако, могут быть названы самые различные причины указанного искусства: либо такой же механизм был реально увиден до сотворения данного и идея последнего была образована по образцу первого; либо причиной было великое знание мастера, содержащееся в его интеллекте, или же великая изощренность ума, которая помогла ему изобрести этот механизм без предварительных знаний. Следует также отметить, что любое искусство, содержащееся в указанной идее лишь объективно, необходимо должно содержаться формально или по преимуществу в причине этой идеи (каковой бы эта причина ни была). Так же точно надлежит мыслить относительно объективной реальности, содержащейся в идее Бога. В самом деле, в чем еще может содержаться такая реальность, если не в реально существующем Боге? Но наш проницательный муж отлично все это понимает и именно потому признается, что здесь можно задать вопрос: *почему же эта идея содержит в себе такую объективную реальность, а не иную?* На этот вопрос он отвечает, прежде всего, что *ко всем идеям относится то же, что я писал об идее треугольника, а именно: даже если бы нигде на свете не существовало треугольника, все равно существует некая определенная его природа, или сущность, или неизменная и вечная форма.* Однако он утверждает, что я не постулировал этой причины. В то же время он не считает такой постулат вполне удовлетворительным; пусть даже природа треугольника неизменна и вечна, тем не менее это не исключает вопроса: почему у нас есть его идея? Поэтому он добавляет, что, *даже если бы я упорно доискивался основания, это доказало бы только несовершенство нашего разума* и т. д. По-видимому, таким

ответом он хотел только дать понять, что любой, кто пожелал бы спорить со мною по этому вопросу, не высказал бы ничего правдоподобного. Утверждение, будто причиной, по которой мы обладаем идеей Бога, является несовершенство нашего интеллекта, также не более правдоподобно, чем представление, будто причиной, по которой мы придумываем какой-нибудь весьма искусный механизм, а не другую, менее совершенную машину, является наше невежество в области искусства механики. Ведь как раз наоборот: именно, когда кто-либо имеет идею механизма, содержащую в себе всевозможное изобретательское искусство, отсюда можно сделать весьма правильный вывод, что идея эта проистекает от некоей причины, в которой все мыслимое искусство присутствует на самом деле, хотя в идее оно присутствует лишь объективно; на том же основании, когда у нас есть идея Бога, в коей содержится все мыслимое совершенство, отсюда можно с величайшей очевидностью заключить, что идея эта зависит от некоей причины, в которой также содержится все это совершенство, т. е. от поистине сущего Бога. И конечно, ни одно из указанных двух положений не дает больше поводов для сомнения, нежели другое: как не все бывают искусными механиками и потому не все могут обладать идеями весьма искусных машин, так и не все обладают одинаковой способностью к восприятию идеи Бога; но, поскольку идея эта одинаково заложена во всех умах и мы никогда не замечаем, чтобы она явилась к нам иным путем, чем от нас самих, мы предполагаем, что она имеет отношение к природе нашего интеллекта. Это предположение не так уж несостоятельно; но мы упускаем нечто другое, в первую очередь подлежащее рассмотрению,— то, от чего зависит вся сила и блеск нашего доказательства, а именно соображение, что упомянутая способность обладать идеей Бога не могла бы быть присуща нашему интеллекту, если бы интеллект этот был лишь конечной сущностью — каковой он на деле и является — и не имел никакой божественной причины. Поэтому, с другой стороны, я исследовал, *мог ли бы я существовать, если бы не было Бога,*— не столько для того, чтобы привести новый (по отношению к предыдущему) аргумент, сколько для более совершенного обоснования первого.

Но тут чрезмерно ревностный муж ставит меня в тяжелое положение: он сопоставляет мое доказательство с другим доказательством, заимствованным у св. Фомы

и Аристотеля, словно для того, чтобы потребовать от меня объяснения, почему я, ступив поначалу на тот же путь, что и они, в дальнейшем не во всем был на этом пути последовательным; однако — я его умоляю — пусть он дозволит мне, умолчав обо всем прочем, дать объяснение лишь по поводу того, о чем писал я сам.

Итак, прежде всего, я вовсе не извлек свое доказательство из некоего порядка, или последовательности, действующих причин, усмотренного мною в области чувственных вещей, во-первых, потому, что бытие Бога я считал значительно более очевидным, чем бытие каких бы то ни было чувственных вещей; во-вторых, потому, что мне казалось, что с помощью этой последовательности причин я могу прийти лишь к признанию несовершенства моего интеллекта, поскольку мне не дано было постичь, каким образом эти бесконечные причины извечно наследуют одна другой так, что ни одну из них нельзя назвать первой. Разумеется, из того, что я не в состоянии это понять, не следует, будто какая-то из указанных причин должна быть первой, как и из того, что я не постигаю возможности бесконечного деления конечной величины, не следует существование некоей конечной величины, не подлежащей дальнейшему делению; следствие здесь лишь такое: мой интеллект, будучи конечным, не может постичь бесконечность. Итак, я предпочел избрать в качестве основания для моего рассуждения свое собственное существование, не зависящее ни от какого ряда причин и в то же время настолько мне знакомое, что ничего более мне известного быть не может; при этом я ставлю вопрос не столько о том, какая причина меня некогда породила, сколько о том, какая из них меня сохраняет в данное время,— и таким образом я освобождаю себя от какой бы то ни было последовательности причин.

Далее, я не задал себе вопрос, какова причина моего существования, поскольку я состою из ума и тела, но поставил лишь четкий вопрос относительно себя как мыслящей вещи. Мне кажется, что для сути проблемы это немаловажно: именно так я наилучшим образом смог освободиться от предубеждений, внять естественному свету [10], вопросить самого себя и с уверенностью заявить, что во мне не может быть ничего такого, чего я бы никак не осознавал; это совсем иной подход, чем если бы я, видя, что я рожден моим отцом, считал на этом основании, что мой отец рожден моим дедом, и, поскольку, идя от родителей к родителям, я не мог бы уйти в бесконечность,

я решил, ради завершения своего исследования, что существует некая первопричина.

Помимо того я задал себе вопрос, какова причина моего существования, не только потому, что я — вещь мыслящая, но также потому, что я усматриваю у себя, среди других мыслей, идею наисовершеннейшего бытия. От одного этого соображения зависит вся сила моего доказательства: во-первых, потому, что в этой идее заключено понимание того, чтó есть Бог,— по крайней мере, насколько это понимание мне доступно; а согласно подлинным законам логики, ни в коем случае нельзя спрашивать относительно какой-либо вещи, *существует ли она*, до того, как задан вопрос, *чтó она есть;* во-вторых, потому, что сама эта идея дает мне повод исследовать, существую ли я сам по себе или по какой-то другой причине, а также дает возможность выявления моих изъянов; и наконец, именно эта идея учит меня не только тому, что мое существование имеет причину, но также и тому, что в этой причине заключены все возможные совершенства, и потому она — Бог.

Итак, я не говорил, будто немыслимо, чтобы нечто было действующей причиной себя самого; и хотя это безусловно верно, когда значение *действующей причины* ограничивается теми причинами, которые отличны от своих следствий, или предшествуют им во времени, однако в данном вопросе значение это не может быть ограничено таким образом — как потому, что это было бы пустой болтовней (ибо кто же не знает, что одна и та же вещь не может ни предшествовать себе, ни от самой себя отличаться?), так и потому, что, как показывает естественный свет, в значение действующей причины не входит условие, чтобы она по времени предшествовала своему следствию; ибо, напротив, она имеет значение причины лишь до тех пор, пока производит следствие, а потому и не может ему предшествовать. Однако свет природы (lumen naturae) учит нас, что не существует абсолютно никакой вещи, относительно которой нельзя было бы вопросить, почему она существует, или, иначе говоря, исследовать ее действующую причину, либо, если таковой нет, попытаться установить, почему указанная вещь в ней не нуждается; поэтому даже если бы я считал, что ни одна вещь никоим образом не может быть по отношению к самой себе тем же самым, чем действующая причина является по отношению к своему следствию, все же я ни в коем случае не заключил бы отсюда́, будто существует

некая первопричина, для которой я во что бы то ни стало должен искать — несмотря на ее название «первая» — другую причину, дабы никогда не прийти к действительной первопричине всего. Нет, я вполне допускаю существование некоей вещи, обладающей столь великой и неисчерпаемой потенцией, что она не нуждалась ни в чьей помощи для своего возникновения, равно как и теперь не нуждается ни в чем для сохранения своего существования и, таким образом, является некоторым образом своей собственной причиной; таким я представляю себе Бога. Поэтому даже если бы я существовал извечно и раньше меня ничего не было, тем не менее, поскольку я рассматриваю части времени как раздельные и потому из факта моего нынешнего существования не могу заключать о моем последующем бытии — разве только некая причина как бы восстанавливала меня в каждый отдельный момент,— я не усомнился бы назвать причину, меня сохраняющую, *действующей*. Таким образом, хотя и не было момента, когда бы Бога не существовало, поскольку он поистине сам себя сохраняет, он с полным основанием может быть назван *причиной самого себя*. Однако следует заметить, что я разумею здесь не ту сохранность, что проистекает от какого-то положительного воздействия действующей причины, но лишь одно: а именно Бог — такая сущность, которая не может не существовать вечно.

Исходя из сказанного, я легко разъясню специфику термина *само по себе*, как того требует ученейший теолог. Хотя те, кто, обращая внимание лишь на собственное, строго ограниченное значение понятия «действующая причина», считают немыслимым, чтобы нечто было действующей причиной самого себя, и не допускают здесь никакой причины иного рода, аналогичной действующей, и хотя они привыкли понимать под словами «существует *само по себе*» не что иное, как отсутствие какой-либо другой причины, если они же удостоят направить свое внимание не на слова, а на самое суть дела, то без труда поймут, что отрицательное восприятие слов *само по себе* проистекает исключительно от несовершенства человеческого интеллекта и не имеет никакого основания в сути вещей: существует некое положительное восприятие этих слов, связанное с самой этой сутью, к коему одному только и относится мое доказательство. Ибо если, к примеру, кто-либо считает, что какое-то тело существует само по себе, он, возможно, полагает, будто бытие данного тела не имеет причины; однако он утверждает это не на положи-

тельном основании, а лишь отрицательно, поскольку он не знает здесь никакой причины. Но это доказывает лишь некое несовершенство его суждения, как то легко обнаруживается позднее на опыте, когда он понимает, что части времени не зависят одна от другой, а посему из того, что тело это предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т. е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем — разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит; вот тогда-то, уяснив, что подобной силы в этом теле вовсе нет, он тут же сделает вывод, что оно не существует само по себе, и воспримет *само по себе* положительно. Подобным же образом, когда мы говорим, что Бог существует сам по себе, мы, конечно, можем понимать это даже отрицательно, т. е. лишь в том смысле, что у его существования нет причины; однако если прежде мы станем исследовать причину причины его существования, или почему это существование не прекращается, то, обратив внимание на колоссальную и непостижимую потенцию, содержащуюся в его идее, мы признáем ее настолько могущественной, что она вполне сможет послужить причиной, по которой длится существование Бога, причем мы увидим, что, помимо этой причины, другой быть не может, и впредь будем говорить, что Бог существует сам по себе не в отрицательном смысле, но в предельно положительном. И хотя нет нужды утверждать, будто он является действующей причиной самого себя — дабы не возникло препирательства о словах,— однако, поскольку мы воспринимаем его самостоятельное существование, или тот факт, что он не нуждается ни в какой причине, отличной от него самого, не как результат небытия, но, напротив, как следствие необъятности его реальной потенции, нам дозволено считать, что в некотором роде он так же предшествует себе самому, как действующая причина предшествует своему следствию, а потому-то он положительно проистекает от самого себя. Каждому дозволено также задать самому себе вопрос, происходит ли он от самого себя в том же смысле; и, поскольку он не обнаруживает в себе потенции, коей было бы достаточно хотя бы для сохранения его самого даже на какое-то мгновение, он справедливо заключает, что происходит от кого-то другого, и именно от того, кто существует сам по себе, ибо, поскольку вопрос поставлен о настоящем моменте, а не о прошедшем и будущем, здесь не может быть поступательного движения в беско-

нечность. Добавлю даже и то, чего ранее я не писал, а именно: никоим образом нельзя дойти до какой-то другой причины, ибо та причина, в коей содержится столько потенции, что она способна сохранять вещь, внешнюю по отношению к ней самой, тем более способна собственными силами сохранять самое себя, и, таким образом, она существует сама по себе.

Когда утверждают, что всякое ограничение проистекает от причины, я думаю, что утверждение это истинно, однако способ выражения недостаточно четок, и потому сомнение не снимается; ведь, собственно говоря, ограничение — это лишь отрицание более высокого совершенства, причем такое отрицание не проистекает от причины, но есть сама ограниченная вещь. И хотя верно, что любая вещь ограничена своей причиной, эта истина не самоочевидна и требует иных обоснований; как великолепно ответил мне тонкий теолог, можно считать, что любая вещь так или иначе ограниченна, поскольку это связано с самой природой вещи, подобно тому как в природе треугольника заложено быть ограниченным тремя линиями. Однако мне представляется само собой ясным, что все существующее либо существует по какой-то причине, либо причина — оно само; ибо, поскольку мы постигаем не только существование, но также и его отрицание, мы не можем вообразить себе ничего проистекающего от самого себя таким образом, чтобы нельзя было найти основания, показывающего, почему ему скорее присуще бытие, чем небытие, или, иначе говоря, чтобы мы не были обязаны истолковать это *само по себе* как происхождение от самого себя в качестве причины — вследствие высшей степени могущества, наличие коего с легкостью может быть доказано лишь у Бога.

То, в чем далее этот ученый муж делает мне уступку — хотя и не без некоторого сомнения,— обычно столь мало подвергается рассмотрению и в то же время столь важно для того, чтобы извлечь всю философию из тьмы на свет, что, подкрепляя это своим авторитетом, он очень помогает мне в моем замысле.

Он весьма мудро задает здесь вопрос, *постигаю ли я ясно и отчетливо бесконечное;* и хотя я пытался предупредить это возражение, тем не менее оно невольно возникает у каждого, так что стоит труда ответить на него подробнее. Итак, прежде всего я скажу здесь, что бесконечное, поскольку оно бесконечно, никоим образом не воспринимается; тем не менее постичь его — насколько

можно ясно и отчетливо постичь некую вещь как такую, у которой нельзя обнаружить границ,— это значит ясно постичь, что оно бесконечно.

Во всяком случае я делаю здесь различие между *беспредельным* (indefinitum) и *бесконечным* (infinitum): бесконечным в собственном смысле этого слова я называю лишь то, у чего нигде — ни в каком отношении — нет границ (limites), и в этом смысле бесконечен один только Бог; а все то, в чем я не нахожу предела (finem) лишь в каком-то одном смысле — как, например, в протяженности воображаемого пространства, во множестве чисел, в делимости частей количества и т. п.,— я называю *беспредельным,* а не *бесконечным* (поскольку всему этому недостает предела далеко не во всех отношениях).

Помимо этого я делаю различие между формальным смыслом бесконечного, или самой бесконечностью, и бесконечной вещью; ибо что касается бесконечности, то даже в том случае, когда мы понимаем ее в предельно положительном смысле, все равно мы постигаем ее лишь отрицательно, на том основании, что не усматриваем в вещи никакого ограничения; что же до самой бесконечной вещи, то хотя мы постигаем ее положительно, однако не адекватно, или, иначе говоря, мы не схватываем всего того, что в ней содержится умопостигаемого. Так бывает, когда мы находимся в море: сколько бы мы ни смотрели в разные стороны, мы не можем обозреть всю необъятную морскую даль, однако говорим, что видим ее; и хотя, глядя издали, мы как бы одним взглядом охватываем целое, все же видим мы это целое смутно — подобно тому как мы смутно воображаем тысячеугольник, когда одновременно обозреваем все его стороны; однако если мы вблизи рассматриваем какую-то часть моря, то мы можем видеть ее весьма ясно и отчетливо, подобно тому как мы ясно и отчетливо представляем себе какую-то одну сторону тысячеугольника. Подобным же образом — я соглашаюсь в этом со всеми теологами — человеческий ум не может объять Бога; его не могут отчетливо различить даже те, кто пытается сразу охватить разумом целое и взирает на него как бы издалека. В этом смысле св. Фома сказал в приведенном у Теолога месте, что нам присуще *некоторым образом смутное* познание Бога. Однако те, кто старается наблюдать отдельные его совершенства и не столько их охватить, сколько быть самому охваченным восторгом и посвятить все силы своего разума их созерцанию,— те, безусловно, найдут гораздо более обширное и более

доступное поле для ясного и отчетливого познания его в нем самом, чем в какой бы то ни было сотворенной вещи.

Этого св. Фома здесь не отрицает, что становится ясным из его следующего параграфа, где он утверждает доказуемость бытия Бога. Я же — где бы я ни утверждал, что можно ясно и отчетливо познать Бога,— разумел лишь это конечное познание, приспособленное к мерке нашего ума. Да и не было нужды допускать иное понимание того, что я утверждал, как это станет ясно, если обратить внимание лишь на то, что я сказал в следующих двух местах: а именно: во-первых, там, где стоял вопрос, содержится ли в образуемой нами идее Бога что-то реальное или же только отрицание вещи — подобно тому как в идее холода, быть может, нет ничего иного, кроме отрицания тепла (последнее не вызывает сомнений); во-вторых, там, где я утверждал, что существование имеет не меньшее отношение к сущности наисовершеннейшего бытия, нежели три стороны — к сущности треугольника; это также можно постичь без адекватного познания Бога.

Теолог снова сопоставляет здесь один из моих аргументов с аргументом св. Фомы, как бы вынуждая меня показать, насколько первый из этих аргументов сильнее второго. По-видимому, я могу сделать это без тени зависти, ибо сам св. Фома не пользовался этим аргументом как собственным и он приходит с помощью этого аргумента к иному, отличному от моего, выводу. Впрочем, я ни в чем не расхожусь здесь с Ангельским доктором [11]. Он ставит вопрос, самоочевидно ли, с нашей точки зрения, существование Бога — иначе говоря, очевидно ли оно для всякого; ответ он дает отрицательный, и не без основания. Аргумент, выдвигаемый им против самого себя, может быть изложен следующим образом: *когда постигнуто, что́ означает это имя* — Бог,— *мы постигаем самое широкое из всех понятий; однако реальное и вместе с тем умопостигаемое бытие будет еще более обширным, чем бытие в одном только интеллекте; следовательно, постигая, что́ означает это имя* — Бог,— *мы постигаем, что Бог существует в действительности, и в интеллекте.* В этом аргументе содержится явный формальный порок; ведь заключить из данных посылок можно лишь следующее: *итак, постигая, что означает это имя* — Бог,— *мы постигаем, что он существует в действительности, и в интеллекте;* но, если нечто обозначается словом, из этого вовсе не следует, что обозначение это истинно. Мой же аргумент был такой: то, что мы понимаем ясно и отчетливо как имеющее от-

ношение к истинной и неизменной природе какой-то вещи, или к ее сущности, или форме, может поистине утверждаться относительно этой вещи; но после того, как мы достаточно тщательно исследовали, что́ есть Бог, мы ясно и отчетливо понимаем: существование причастно его истинной и неизменной природе; следовательно, мы теперь поистине можем утверждать, что Бог существует. По крайней мере, такой вывод правомерен. Но и большую посылку нельзя отвергать, ибо уже раньше мы согласились с тем, что все, познаваемое ясно и отчетливо, истинно. Остается лишь одна меньшая посылка, которая, как я признаю, являет немалое затруднение: прежде всего, потому что мы настолько привыкли во всех остальных случаях отличать существование от сущности, что не очень хорошо понимаем, каким образом оно более, чем у других вещей, причастно сущности Бога; а затем, хотя мы и достаточно хорошо понимаем, что существование причастно сущности Бога, однако, не отличая того, что причастно истинной и неизменной сущности какой-либо вещи, от приписываемых этой вещи чистых вымыслов нашего интеллекта, мы не делаем вывода о бытии Бога, ибо не знаем, действительно ли его бытие неизменно и истинно, или же оно нами вымышлено.

Но чтобы снять первую часть этой трудности, следует сделать различение между потенциальным бытием и необходимым и отметить, что в самом понятии, или идее, всего, постигаемого нами ясно и отчетливо, содержится потенциальное существование, но ни в одной из этих вещей, помимо идеи Бога, нет существования необходимого. Те, кто глубоко вдумается в это различение между идеей Бога и всеми прочими идеями, несомненно, поймут, что, хотя все прочие вещи мы всегда постигаем как существующие, все же отсюда не следует, будто они существуют действительно, но следует лишь возможность их бытия — ибо мы не постигаем необходимость сопряженности их актуального бытия с прочими их свойствами; а из нашего понимания вечной и необходимой сопряженности актуального бытия с остальными атрибутами Бога безусловно вытекает, что Бог существует.

Далее, чтобы снять вторую часть трудности, следует понять, что идеи, не содержащие в себе истинные и неизменные сущности, но лишь мнимые и образованные интеллектом, могут быть расчленены тем же интеллектом не только с помощью абстракции, но и с помощью ясного и отчетливого действия: таким образом, то, чего интел-

лект не может расчленить подобным способом, несомненно, не является его творением. Так, например, когда я мыслю крылатого коня или льва существующими актуально или мыслю так треугольник, вписанный в квадрат, я с легкостью понимаю, что могу также — от противного — мыслить коня, лишенного крыльев, льва — как не существующего или же треугольник без квадрата и т. д., и при этом они не будут обладать истинными и неизменными сущностями. Но если я мыслю треугольник или квадрат (о льве или лошади я здесь не говорю, ибо их природа не вполне нам понятна), тогда я поистине смогу утверждать относительно треугольника все, что я признаю содержащимся в его идее, а именно что три его угла равны двум прямым и т. д., а относительно квадрата — все, что я замечу в идее квадрата. И даже если бы мы могли помыслить треугольник, отвлекаясь от того, что три его угла равны двум прямым, я все равно не могу отрицать это его свойство при ясном и отчетливом действии, или, иначе говоря, при правильном понимании того, что я утверждаю. Далее, если бы я рассматривал треугольник, вписанный в квадрат (не для того, чтобы приписать квадрату свойства, присущие только треугольнику, или треугольнику — то, что относится к квадрату, но лишь для того чтобы исследовать свойства, вытекающие из сопряжения того и другого), природа этого треугольника оказалась бы не менее истинной и неизменной, чем природа квадрата и треугольника в отдельности; и, таким образом, я могу утверждать, что квадрат занимает не меньшую площадь, чем удвоенная площадь вписанного в него треугольника, а также все прочее, относящееся к сущности этой сложной фигуры.

Если же, с другой стороны, я замечу, что в идее наисовершеннейшего тела содержится бытие, то, поскольку существование в действительности и в интеллекте — большее совершенство, нежели существование в одном только интеллекте, я не смогу из этого заключить, что такое наисовершеннейшее тело существует, но смогу лишь сказать, что оно может существовать: ведь я прекрасно понимаю, что эта идея является результатом соединения всех телесных совершенств, произведенного самим моим интеллектом, а существование не вытекает из прочих телесных совершенств, поскольку совершенства эти с таким же успехом можно отвергнуть, как и признать. Более того, из исследования идеи тела, в результате которого я прихожу к выводу, что в этом теле не содержится

никакой силы, коя способствовала бы его воспроизведению или сохранности, я правильно заключаю, что необходимое бытие, о котором одном только здесь идет речь, не более присуще природе тела, даже наисовершеннейшего, чем природе горы присуще отсутствие долины или природе треугольника — сумма углов, превышающая два прямых. Теперь же, если мы спросим — не о теле, но о какой бы то ни было вещи, имеющей все те совершенства, какие могут быть собраны воедино,— входит ли в число этих совершенств существование, мы на первых порах усомнимся: поскольку наш ум, будучи конечным, привык эти совершенства мыслить раздельно, он, возможно, не сразу заметит, насколько необходима их взаимная связь. Однако, если мы внимательно исследуем, присуще ли могущественнейшему бытию существование, и какое именно, мы сможем ясно и отчетливо понять, прежде всего, что ему, по крайней мере, присуще потенциальное существование, подобно тому как оно присуще и всем остальным вещам, отчетливой идеей коих мы обладаем,— даже тем, которые образуются по прихоти нашего интеллекта. Затем, поскольку мы не можем считать, будто существование подобного бытия потенциально, без того чтобы тотчас же не признать — взирая на его бесконечное могущество,— что бытие это вполне может существовать собственной своей силой, мы сделаем отсюда вывод, что существование его действительно, и вдобавок что бытие это существовало извечно; ведь естественный свет всячески нас учит: то, что может существовать благодаря собственной своей силе, существует вечно. Итак, мы поймем, что в идее могущественнейшего бытия содержится необходимое существование и что это не вымысел нашего интеллекта, но существование присуще истинной и неизменной природе такого бытия; и мы с легкостью поймем также, что это могущественнейшее бытие не может не обладать остальными совершенствами, содержащимися в идее Бога, так что они без всякой фантазии интеллекта, в силу одной лишь своей природы, между собой объединены и пребывают в Боге.

Все это, конечно, очевидно для того, кто внимателен и прилежен, и ничем не отличается от мыслей, изложенных мною раньше,— разве лишь в способе объяснения, который я с умыслом изменил, дабы удовлетворить различным умам. Я не стану здесь отрицать: это мое доказательство носит такой характер, что, если кто учтет

не все, что способствует его подкреплению, он легко примет его за софизм. Последнее заставило меня поначалу несколько усомниться, должен ли я им воспользоваться,— из опасения, как бы я не дал повода тем, кто его не поймет, подвергнуть сомнению все остальное. Но, поскольку существует всего два способа, коими возможно доказать бытие Бога: один — основанный на следствии, другой — на самой сути и природе Божества,— и первым из них я воспользовался в «Третьем размышлении», я не счел возможным отказаться после этого и от второго.

Что до формального различения, приводимого ученейшим теологом из сочинений Скота, скажу вкратце, что оно не отличается от модального и распространяется лишь на неполные сущности, кои я тщательно отличаю от полных; этого различения вполне достаточно, чтобы одно постигалось в своем отличии и обособленности от другого с помощью абстракции, совершаемой интеллектом, неадекватно постигающим вещь,— постигалось бы отчетливо и порознь, однако не так, чтобы каждая отдельная вещь воспринималась в качестве самостоятельной сущности, отличной от всякой другой: ведь для этого требуется реальное различение. Так, к примеру, между движением и формой одного и того же тела существует формальное различие, и мы вполне можем постигнуть движение отдельно от формы, а эту последнюю — от движения, причем то и другое абстрагируется от тела; однако мы не можем в совершенстве постигнуть движение без вещи, которой оно присуще, и форму — без вещи, обладающей этой формой. Наконец, мы не можем вообразить движение в вещи, для которой невозможно наличие формы, или же форму у вещи, неспособной к движению. Точно таким же образом я не постигаю справедливости без справедливого субъекта или милосердия — без милосердного; и нельзя вообразить себе одного и того же справедливого субъекта, который не был бы одновременно милосердным. Напротив, я вполне постигаю, что есть тело, полагая, что оно только протяженное, имеющее очертания, подвижное и т. д., и отрицая в нем все то, что относится к природе ума; и наоборот, я понимаю ум как завершенную вещь, сомневающуюся, постигающую, желающую и т. д., хотя и отрицаю в нем какое бы то ни было из свойств, содержащихся в идее тела. А это было бы абсолютно невозможно, если бы между умом и телом не существовало реального различия.

Вот, достославные мужи, все, что я могу ответить на любезнейшие и умнейшие возражения вашего друга; если мне не удалось удовлетворить его, прошу, пусть укажет, какие места требуют более подробного разъяснения или являются ошибочными; коли я вымолю у него через ваше посредство подобные указания, я буду считать это величайшей вашей услугой.

ВТОРЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Поскольку ты, досточтимый муж, столь успешно приступил к делу защиты творца всех вещей против новоявленных титанов, а также к доказательству его бытия, и благочестивые люди могут надеяться, что впредь уже не появится никого, кто бы после внимательного прочтения твоих «Размышлений» не признал существование вечного Божества, от воли коего зависят отдельные вещи, мы жаждем тебя предупредить и просить, чтобы ты осветил некоторые нижепоименованные места таким ярким светочем разума, который не оставил бы в твоем труде — если только это возможно — ничего не доказанного. Поскольку ты уже много лет упражняешь свой разум постоянными размышлениями, так что вещи, представляющиеся другим сомнительными и весьма темными, для тебя стали в высшей степени достоверными, и ты, быть может, прозрел их ясным мысленным взором, как первые и главные светочи природы, мы предупреждаем здесь тебя только, чтобы ты все, заслуживающее усилий, постарался объяснить и доказать еще яснее и подробнее: если ты это выполнишь, вряд ли кто-нибудь сможет опровергнуть твои аргументы, кои ты выдвигаешь во имя вящей славы Божией и ради великой пользы всех смертных, и утверждать, будто они не имеют доказательной силы.

Во-первых, ты припоминаешь, что отбросил по мере сил образы (phantasmata) всех тел не в действительности, не актуально, но лишь в воображении — дабы вывести заключение, что ты — только мыслящая вещь: возможно, ты опасался, как бы из этого не сделали вывод, будто ты и в самом деле не что иное, как чистая мысль, или ум, или, иначе говоря, вещь лишь мыслящая. Это — единственное, что мы отметили в отношении первых двух «Размышлений», в коих ты ясно показываешь, что, по крайней мере, ты, мыслящий, достоверным образом существуешь. Но задержимся немного на этом. Пока что ты признаешь, что являешься мыслящей вещью; однако, какова эта мыслящая вещь, ты не знаешь. А что, если она — тело, которое посредством всевозможных сложных движений создает то, что мы именуем мышлением? Пусть даже ты считаешь, что полностью отринул всякое тело — все-таки ты мог обма-

нуться: менее всего ты сумел отринуть самого себя как тело. Каким же образом ты доказываешь, что тело не может мыслить? Или что движения тела не являются мышлением? Но ведь вся система твоего тела, которую ты мысленно отбросил, либо какие-то ее части — к примеру, части мозга — могут способствовать образованию тех движений, которые мы именуем мыслями. Я, утверждаешь ты, мыслящая вещь; но что ты скажешь, если ты — телесное движение или движимое тело?

Во-вторых, из идеи высшего бытия, которую ты сам, согласно твоему твердому мнению, никоим образом не мог образовать, ты решаешься сделать вывод относительно необходимости существования высшего бытия — единственного, как ты считаешь, возможного источника указанной идеи, имеющейся в твоем уме. Однако мы можем в самих себе найти основание, опираясь на которое — и только на него — мы способны образовать указанную идею высшего бытия, если даже оно и не существует или мы не знаем о его существовании либо, наконец, даже об этом не помышляем. Разве я не вижу, что во мне, способном к мышлению, есть некая степень совершенства? А значит, и у некоторых других — помимо меня — есть такая же его степень, и, таким образом, у меня есть основание мыслить любое число, а также основание прибавлять одну степень совершенства к другой — и так до бесконечности. Точно так же, если бы существовала всего одна-единственная степень света или тепла, я имел бы возможность постоянно измышлять и добавлять к ним все новые степени — до бесконечности; и почему я не могу подобным же образом добавлять к некоей степени существования, которую я в себе ощущаю, любую другую степень, так чтобы образовать из всех степеней, которые могут быть добавлены, идею совершенного бытия? Но, говоришь ты, следствие не может содержать в себе никакой степени совершенства или реальности, коей до того не было бы в причине. Однако (помимо того, что мы наблюдаем рождение мушек и других живых существ, а также растений из земли под воздействием дождя и солнца, в коих нет жизни, как в этих живых существах, жизнь которых благороднее, чем любая степень совершенства чисто телесных вещей,— откуда вытекает, что следствие получает от причины некую реальность, коей в причине не содержалось) твоя идея — это чисто рациональное бытие, не являющееся более благородным, чем сам твой мыслящий ум. Кроме того, если бы ты рос и воспитывался не среди ученых людей, но провел бы всю свою жизнь в пустыне, откуда ты знаешь,

пришла ли бы тебе на ум эта идея? Ведь ты почерпнул ее из предварительных понятий и размышлений, из книг и бесед с друзьями и т. д., а не только из твоего ума или от сущего верховного бытия. Таким образом, необходимо более ясное доказательство, которое подтверждало бы, что указанная идея не могла бы у тебя возникнуть, если бы не существовало верховное бытие; как только ты представишь такое доказательство, мы все к тебе присоединимся. А что идея эта исходит из предварительных понятий, становится ясным из того, что ни у канадцев, ни у гуронов и ни у кого другого из дикарей нет подобной идеи; ты же мог образовать ее на основе предварительного наблюдения над телесными вещами, поскольку идея твоя не представляет ничего, кроме этого телесного мира, объемлющего собой всевозможное доступное твоему мышлению совершенство; на этом основании ты не мог бы сделать никакого вывода, помимо заключения о наисовершеннейшем телесном бытии, если бы не добавил, что́ именно увлекает нас к бестелесному, или духовному, бытию. Если угодно, мы можем здесь добавить, что ты способен образовать и идею ангела (подобно тому как ты образовал идею наисовершеннейшего бытия), но идея эта будет порождена в тебе не ангелом, хотя ты и менее совершенен, чем он. У тебя нет идеи Бога, как нет и идеи бесконечного числа или бесконечной линии; ведь если бы ты даже мог такую идею иметь, это бесконечное число все равно невозможно. Добавь к этому, что идея единства и простоты одного совершенства, объемлющего собой все прочие, образуется исключительно путем операции рассуждающего интеллекта — так же, как образуются универсальные всеединства; их нет в вещи, и они присутствуют лишь в интеллекте, как мы это видим на примере родового и трансцендентального единства, и т. д.

В-третьих, ты утверждаешь, что, пока ты не уверен в бытии Бога, ты не имеешь права говорить и о своей уверенности в чем бы то ни было, или о ясном и отчетливом познании каких-то вещей. Прежде ты должен достоверно и ясно знать, что Бог существует; следовательно, ты пока не знаешь ясно и отчетливо, что ты — вещь мыслящая, ибо, по твоим собственным словам, такое познание зависит от ясного познания бытия Бога, каковое ты пока не доказал в тех местах, где ты делаешь вывод, будто ясно знаешь, что ты существуешь.

Добавь к этому: атеист также ясно и отчетливо познаёт, что три угла треугольника равны двум прямым, но при этом он вовсе не предполагает существования Бога, а, напротив,

полностью отрицает его — на том основании, что (как он говорит), если бы Бог существовал, существовало бы высшее бытие, высшее благо или, иначе говоря, бесконечность; однако бесконечность в любом роде совершенства исключает что бы то ни было иное — как любое бытие и благо, так и любое небытие и зло, тогда как на самом деле существует не одно бытие и не одно благо, небытие и зло. Мы полагаем, что ты обязан дать удовлетворительный ответ на это возражение, дабы нечестивцам не оставалось на что ссылаться.

В-четвертых, ты отрицаешь, что Бог может лгать и обманывать, хотя нет недостатка в схоластиках, утверждающих эту возможность,— к ним относятся, например, Габриэль, де Римини [12] и другие, считающие, что Бог имеет все полномочия для обмана, т. е. для того, чтобы предсказать людям нечто противоположное его истинному замыслу и намерениям: к примеру, так было, когда Бог ясно возвестил через пророка ниневийцам: *Еще сорок дней, и Ниневия будет разрушена* [13], и когда он объявлял многое другое, что не исполнилось, ибо он не желал, чтобы слова эти соответствовали его замыслу и воле. Как можешь ты утверждать, что он неспособен нас обманывать, если он ожесточил и ослепил фараона и вселил в пророков дух лжи? Разве Бог не может поступать в отношении людей, как поступает врач по отношению к больным или отец — по отношению к малолетним детям? И тот и другой очень часто их обманывают, и обман этот диктуется мудростью и пользой. Если же Бог являл бы нам всегда обнаженную истину, то чьи глаза, чей разум могли бы эту истину выдержать?

Правда, нет никакой надобности представлять себе Бога обманщиком из-за того, что ты заблуждаешься в вещах, кои, как ты считаешь, ты познаешь ясно и отчетливо: дело в том, что причина этого заблуждения может корениться в тебе самом, хоть ты этого и не подозреваешь. А что, если природа твоя такова, что ты обманываешься постоянно или, по крайней мере, довольно часто? И откуда у тебя эта уверенность, что ты не обманываешься и не можешь обманываться относительно вещей, познаваемых тобой ясно и отчетливо? Ведь сколько раз мы видели, как люди заблуждались в том, что казалось им яснее солнца? Итак, этот принцип ясного и отчетливого познания надо объяснить так ясно и отчетливо, чтобы ни один здравомыслящий человек впредь не мог обманываться в вещах, кои, как он считает, он познает ясно и отчетливо; в противном случае мы

пока не можем допустить ни малейшей степени уверенности как вообще у людей, так и у тебя самого.

В-пятых, если наша воля ни в коем случае не отклоняется от правильного пути и не погрешает, когда следует ясному и отчетливому познанию собственного ума, и, напротив, подвергается опасности, если следует весьма неясному и малоотчетливому понятию интеллекта, смотри, что из этого получается: ведь в этом случае ни турок, ни представитель любого другого народа не только не заблуждается, когда не следует христианскому вероучению, но, более того, он грешит, когда этому учению следует, ибо истинность этого учения ему недоступна в ясном и отчетливом виде. И даже если это твое правило верно, мы вообще почти ничего не можем объять своей волей, поскольку почти ничего не познаем с той ясностью и отчетливостью, какой ты требуешь для уверенности, лишенной даже тени сомнения. Смотри же, как бы, стремясь возвеличить истину, ты не доказал обратного и не разрушил бы ее здания, вместо того чтобы его воздвигнуть.

В-шестых, там, где ты отвечаешь Теологу, ты, как представляется, делаешь уклончивый вывод; а именно, ты его излагаешь так: *то, что мы понимаем ясно и отчетливо как имеющее отношение к истинной и неизменной природе какой-то вещи, и т. д., может поистине утверждаться относительно этой вещи; но (после того как мы достаточно тщательно исследовали, чтó есть Бог) мы ясно и отчетливо понимаем: существование относится к его природе.* Однако надо было бы заключить так: *следовательно (после того как мы достаточно тщательно исследовали, чтó есть Бог), мы можем поистине утверждать, что существование относится к его природе.* Из твоего вывода не следует, что Бог действительно существует, но лишь что он должен существовать, в случае если его сущность возможна, или не противоречит его существованию; это значит, что природа Бога непостижима без существования, и, таким образом, если бы эта природа была, Бог действительно бы существовал. Но в дополнение к этому аргументу напрашивается то, что другие выражают следующими словами: *если нет помехи для того, чтобы Бог существовал, достоверно, что он существует; но такой помехи нет.* Однако здесь вызывает сомнение меньшая посылка — *но такой помехи нет*; противники этого мнения, по их словам, сомневаются в ее истинности или полностью ее отвергают. Помимо того, заключение твоего рассуждения («после того как мы достаточно ясно и отчетливо исследовали, чтó есть Бог») предполагается как

истина, в которую пока еще уверовали не все, поскольку и сам ты признаешься, что лишь неадекватно постигаешь бесконечное бытие. То же самое полностью относится и к любому его атрибуту: поскольку все, что есть в Боге, абсолютно бесконечно, кто может постичь Бога иначе, чем, так сказать, неадекватнейшим образом? Точнее говоря, его можно постичь лишь в самой незначительной степени. Каким же образом ты достаточно ясно и отчетливо исследовал, что́ есть Бог?

В-седьмых, ты ни словечка не сказал о бессмертии человеческой души, а между тем ты обязан был продемонстрировать и доказать это бессмертие в противовес тем недостойным бессмертия людям, кои его отрицают и, возможно, относятся к нему с ненавистью. Но пока что, нам кажется, ты недостаточно обосновал отличие души от какого бы то ни было тела, на что мы указали тебе в нашем первом замечании. Добавим к этому сейчас, что из твоего различения души и тела, по-видимому, не следует, что душа неуничтожима и бессмертна; но каким же образом возможно это бессмертие, если природа души ограничена длительностью телесной жизни и Бог даровал ей лишь столько сил и существования, чтобы они прекратились одновременно с жизнью тела?

Таковы, досточтимый муж, те вопросы, кои мы просим тебя осветить, дабы чтение твоих утонченнейших и, как мы надеемся, правдивых «Размышлений» оказалось весьма полезным для частных лиц. Поэтому было бы неплохо, если бы к концу своих разъяснений, предпослав некоторые определения, постулаты и аксиомы, ты изложил все свое рассуждение геометрическим способом (у тебя ведь в этом огромный опыт), дабы как бы единым усилием напитать души всех своих читателей и преисполнить их само́й божественной волей.

ОТВЕТ НА ВТОРЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Я с большим удовольствием прочел замечания, сделанные вами к моему небольшому труду о первой философии, и узнал из них как ваше ко мне благосклонное отношение, так и вашу преданность Богу и заботу о возвеличении его славы; притом я не могу не радоваться — не только тому, что вы сочли мои аргументы достойными вашего рассмотрения, но и тому, что вы не выдвинули против них ничего такого, на что бы я не мог, как мне кажется, дать достаточно убедительный ответ.

Во-первых, вы просите меня *припомнить, что я отбросил образы всех тел не в действительности, не актуально, но лишь в воображении — дабы вывести заключение, что я — мыслящая вещь; возможно, ты опасался*, продолжаете вы, *как бы из этого не сделали вывод, будто ты и в самом деле не что иное, как чистая мысль*. О том, что я достаточно хорошо все это помнил, свидетельствует мое «Второе размышление», а именно слова: *Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неведомы, в действительности не отличаются от моего* я, *мне известного? Не знаю и покамест об этом не сужу*, и т. д. Этими словами я недвусмысленно указывал читателю, что в том месте я пока еще не исследовал, отличен ли ум от тела, но рассматривал лишь те его свойства, относительно коих я могу иметь достоверное и очевидное знание. И поскольку я наблюдал множество таких свойств, я не могу безоговорочно принять без различения то, что вы добавляете ниже, а именно будто *я все же не знаю, что́ есть мыслящая вещь*. Ведь хотя я признаюсь, что пока не знаю, является ли указанная мыслящая вещь тем самым, что и тело, или чем-то от него отличным, я все же не признаю, будто вещь эта мне неведома; да и кто может знать какую бы то ни было вещь таким образом, чтобы уверенно утверждать, будто в ней не содержится абсолютно ничего иного, кроме того, что ему об этой вещи стало известно? Однако, чем большее число свойств у какой-либо вещи мы понимаем, тем увереннее говорим, что знаем ее: к примеру, мы лучше знаем тех людей, с которыми долго общались, нежели тех, кого мы только видели или чьи имена мы только слышали, хотя об этих людях и говорят, что они не совсем уж нам неизвестны. Именно в этом смысле, как я считаю, я показал, что ум должно рассматривать изолированно от тех свойств, кои обычно приписывают телу, и в таком виде он нам больше знаком, чем тело, рассматриваемое без ума,— только к такому выводу я и стремился в указанном месте.

Но я вижу, на что вы намекаете: вы хотите сказать, что, поскольку я написал о первой философии всего шесть «Размышлений», читатели подивятся тому, что, кроме сказанного мной сейчас, в двух первых «Размышлениях» ничего более не содержится, и потому решат, будто они чересчур тощи и недостойны публикации. Я отвечу таким оппонентам лишь следующее: я не боюсь, что у тех, кто вдумчиво прочтет остальную часть моего сочинения, будет повод подозревать его в недостаточной содержательности; однако

мне показалось разумным все, что требует особенного внимания и должно быть рассмотрено отдельно от прочего, изложить в отдельных «Размышлениях».

Итак, поскольку ничто не могло бы привести меня к основательному знанию вещей скорее, чем привычка к предварительному сомнению во всем, особенно же — в вещах телесных, то хотя я и знал довольно давно, что книги на эту тему написаны многими академиками и скептиками и я не без отвращения стану заново варить эту похлебку, однако я не мог не отвести этому отдельное «Размышление». Мне было желательно, чтобы читатели потратили не то короткое время, что требуется для простого перелистывания страниц, но несколько месяцев или, по крайней мере, недель на то, чтобы рассмотреть его содержание, прежде чем они перейдут к остальному: ведь таким образом они, несомненно, извлекли бы из этого остального гораздо большую пользу.

Далее, поскольку до сих пор мы не располагали никакими идеями вещей, относящихся к мышлению — разве лишь совсем смутными и смешанными с идеями чувственных вещей,— и это служило первой и главной причиной того, что ни одна из вещей, относимых к душе и Богу, не могла постигаться достаточно ясно, я решил, что с моей стороны будет большой заслугой, если я покажу, каким образом следует отличать свойства, или качества, ума от качеств тела. И хотя многие писали и раньше, что для постижения метафизических предметов следует абстрагировать мысль от чувств, все же никто до сих пор, насколько мне известно, не показал, каким образом этого можно добиться. Истинный же путь к этому — и, на мой взгляд, единственный — изложен в моем «Втором размышлении», однако он таков, что недостаточно пройтись по нему однажды: долго надо его протаптывать и вновь возвращаться к началу, дабы привычка всей нашей жизни — смешивать умопостигаемые объекты с телесными — была вытеснена приобретенной в течение нескольких дней противоположной привычкой, а именно привычкой их различать. Это показалось мне вполне достаточной причиной для исключения из содержания «Второго размышления» всего, что не имеет отношения к такому различению.

Помимо этого вы спрашиваете, *как могу я доказать, что тело неспособно мыслить?* Но вы меня извините, если я скажу, что в этом «Размышлении» я пока не уделяю места этой проблеме и впервые приступаю к ней лишь в «Шестом размышлении», когда пишу: *достаточно иметь возмож-*

ность ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга, и т. д. И несколько ниже: *хотя я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей, не протяженной, а с другой — отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, не мыслящей, я убежден, что я (т. е. ум) поистине отличен от моего тела и могу существовать без него.* К этому легко можно добавить: *Все, способное мыслить, есть ум, или именуется умом; но, поскольку ум и тело реально различны между собой, ни одно тело не есть ум; следовательно, ни одно тело не может мыслить.*

Право, я не вижу, против чего вы здесь можете возразить. Разве не достаточно того, что я ясно постигаю одну вещь без другой, чтобы мы признали их реальное различие? Укажите мне какой-то более надежный признак реального различия; что до меня, то, полагаю, другого такого нет. На что вы можете сослаться? На то, что вещи, любая из которых способна существовать без другой, реально различаются между собой? Но я снова спрошу вас: откуда вам известно, что одна из этих вещей может существовать без другой? Ведь для того, чтобы исходить из такого признака различия, следует это знать. Быть может, вы скажете, что нам сообщают об этом чувства,— поскольку вы видите или осязаете одну вещь отдельно от другой и т. д. Однако показания чувств менее надежны, чем показания интеллекта: кроме того, вполне может случиться, что одна и та же вещь явится нашим чувствам под различными видами, в различных местах и различными способами и потому будет принята нами за две. И наконец, если вы припомните, что было сказано в конце «Второго размышления» о воске, вы поймете, что тела воспринимаются, собственно, не органами чувств, но единственно интеллектом, так что нет иного способа почувствовать отличие одной вещи от другой, как образовать идею одной из них и понять, что идея эта не тождественна идее второй вещи. Постичь же это различие можно лишь на основе того, что одна из этих вещей воспринимается отдельно от другой, а это, разумеется, не может быть понято без ясности и отчетливости идей обеих данных вещей. Таким образом, признак реального различия, для того чтобы он был надежным, должен быть сведен к тому, на который я указал.

В случае если кто станет отрицать, что имеет отчетливые идеи ума и тела, я не могу добавить ничего больше,

кроме разве обращенной к нему просьбы внимательно отнестись к содержанию моего «Второго размышления». Да будет ему известно, что лелеемое им мнение — если он действительно его лелеет,— будто части нашего мозга объединенными усилиями содействуют формированию мыслей, не имеет под собой никакой положительной основы и зиждется лишь на том, что вы никогда не испытывали на деле отсутствия своего тела, а зачастую и бывали вовлечены им в его действия: так человек, с детства закованный в кандалы, мог бы считать, будто эти кандалы являются частью его тела и необходимы ему для ходьбы.

Во-вторых, поскольку вы говорите, будто *мы можем в самих себе найти основание для образования идеи Бога*, вы не утверждаете ничего, отличного от моего мнения. Я ведь ясно сказал, в конце «Третьего размышления», *что идея эта у меня врожденная* или, иначе говоря, она явилась мне только от меня самого. Я готов согласиться, что *идея эта может быть образована, даже если мы не ведаем о существовании верховного бытия,* но она невозможна, *если его действительно нет*; напротив, я настаиваю: *вся сила моего доказательства заключена в том, что моя способность к образованию этой идеи немыслима, если я не сотворен Богом.*

То, что вы говорите о мушках, растениях и т. д., никоим образом не помогает вам доказать, будто в следствии может наличествовать некая степень совершенства, коей ранее не содержалось в причине. Ведь доподлинно известно: у животных, для существования которых нет оснований, либо вообще отсутствует какое бы то ни было совершенство, либо, если и есть что-то совершенное, оно приходит к ним другим путем, и солнце, дождь и земля не являются адекватными причинами возникновения этих существ. Было бы весьма неразумным, если бы кто, лишь потому, что ему не известна какая-либо причина зарождения мушек, обладающая той же степенью совершенства, что и они (а между тем он не уверен в том, что не существует других причин, помимо тех, которые ему известны), стал бы из-за этого сомневаться в том, что очевидно, как я подробнее покажу несколько ниже, благодаря самому естественному свету разума.

Добавлю к сказанному, что тем, кто, следя за ходом моих размышлений, абстрагирует мысль от чувственных вещей, дабы затем философствовать по порядку, не может прийти в голову возражение по поводу мушек, поскольку оно коренится в рассмотрении материальных объектов.

Не больше поможет вам, если вы назовете имеющуюся у нас идею Бога *мыслимой сущностью*. Ведь это будет неверным, если под *мыслимой сущностью* подразумевается то, чего не существует; это допустимо лишь тогда, когда под *мыслимой сущностью* понимается любое создание интеллекта, или, иначе говоря, в значении сущности, образованной интеллектом; но ведь и весь этот мир может быть назван сущностью, произведенной божественным разумом, т. е. сущностью, сотворенной простым актом божественной мысли. Я уже достаточно часто напоминал, что речь идет у меня исключительно об объективном совершенстве, или реальности идеи, которая не меньше, чем объективное творение искусства, заключенное в идее какого-нибудь весьма умно придуманного механизма, требует для себя причины, в которой в действительности содержалось бы все то, что в идее содержится лишь объективно.

Я не вижу, что можно было бы еще добавить для того, чтобы стало более ясным, что указанная идея не могла бы у меня возникнуть, если бы не существовало верховное бытие,— разве только следующее: пусть читатель внимательнее отнесется к тому, что я уже написал, освободит себя от предрассудков, кои, быть может, заменяют его естественный свет, и привыкнет больше доверять первым понятиям — самым очевидным и истинным, какие только могут быть,— нежели темным и неверным представлениям, запечатленным в нашем уме в силу длительного употребления.

Положение, гласящее, что *в следствии не содержится ничего, что ранее не существовало бы — либо подобным же образом, либо преимущественно в причине,*— это аксиома, наиболее ясная из всех существующих. Ходячее изречение: «Ничто не рождается из ничего» ничем не отличается от этого основного понятия; поэтому, если согласиться, что в следствии содержится нечто, чего не было раньше в причине, надо будет также признать, что это нечто было порождено небытием; а почему небытие не может служить причиной вещи, становится понятным уже из того, что в такой причине не содержалось бы ничего содержащегося в следствии.

Аксиомой является также положение: *Любая реальность, или совершенство, содержащееся в идеях лишь объективно, в причинах этих идей должно содержаться формально либо по преимуществу.* Только на одну эту аксиому опирается всякое мнение, какое мы когда-либо имели относительно бытия вещей, находящихся вне нашего разума:

ведь на каком именно основании мы допустили их существование, если не на одном том, что идеи этих вещей поступают в наш ум через органы чувств?

А что у нас есть некая идея всемогущего и наисовершеннейшего бытия и в то же время объективная реальность этой идеи не обнаруживается в нас ни формально, ни по преимуществу, станет ясным для тех, кто будет внимателен и поразмыслит вместе со мной не один только день. Однако я не сумею вдолбить эту истину, столь зависящую от мышления другого человека, в головы праздных зевак.

Из всего этого очевиднейшим образом вытекает существование Бога. Но для тех, чей естественный свет столь слаб, что они не считают аксиомой положение, гласящее: *Любое совершенство, объективно содержащееся в идее, должно реально содержаться в некоей его причине*, я дал еще одно, более наглядное, доказательство, основанное на том, что ум, обладающий этой идеей, не может существовать сам по себе; поэтому я и не вижу, что еще требуется от меня, чтобы получить ваше одобрение.

Не может меня изобличить и ваше возражение, что, возможно, идею, являющую мне Бога, я получил *из предварительных понятий и размышлений, из книг и бесед с друзьями и т. д., а не только из моей чистой мысли*. Однако мой аргумент будет иметь ту же силу, если вместо того, чтобы вопрошать себя, получил ли я эту идею от себя самого, я задам этот же вопрос другим, от кого, как вы говорите, я ее воспринял,— получили ли они ее от себя или же от кого-то другого? И всегда, в любом случае, я приду к заключению, что источник этой идеи — Бог.

Что до прибавляемого здесь вами соображения, а именно, будто *эту идею можно образовать на основе предварительного наблюдения над телесными вещами*, то оно представляется мне не более правдоподобным, чем если бы вы сказали, будто мы лишены способности слуха и получаем свое знание звуков лишь из наблюдения над различными красками: ведь между красками и звуками можно вообразить гораздо большую аналогию и тождественность, чем между телесными вещами и Богом. И поскольку вы требуете, чтобы я *добавил, что́ именно увлекает нас к бестелесному, или духовному, бытию*, лучшее, что я могу здесь сделать,— это отослать вас к моему «Второму размышлению», дабы вы, по крайней мере, обратили внимание на его некоторую полезность. В самом деле, что могу я предъявить здесь в одной-двух фразах, если в таком сравнительно длинном разделе, посвященном лишь этой теме, разделе, в

который я вложил, как мне кажется, не меньше труда, чем в любое другое из опубликованных мной сочинений, я ничего не добился и не преуспел?

То, что в этом «Размышлении» я трактую лишь о человеческом уме, не может служить препятствием; ведь я весьма охотно признаю, что имеющаяся у нас, например, идея божественного интеллекта отличается от имеющейся у нас идеи нашего интеллекта лишь настолько, насколько идея бесконечного числа отличается от идеи числа «два» или «четыре»; то же самое относится к отдельным атрибутам Бога, следы которых мы до некоторой степени различаем в самих себе.

Однако помимо этого мы постигаем абсолютную бесконечность (immensitatem) Бога, его простоту и единство, объемлющее собой все другие его атрибуты, ни с чем не сравнимое и, как я раньше сказал, *запечатленное, словно знак мастера, на его произведении;* знак этот дает нам понять, что ни одно из свойств, как воспринимаемых нами порознь в нас самих, так и, в силу ограниченности нашего интеллекта, рассматриваемых порознь у Бога, не присуще однозначно нам и ему. Точно так же мы различаем среди множества отдельных бесконечных атрибутов, идеи которых у нас есть (например, идея безграничного, или бесконечного, знания, а также бесконечного могущества, числа, протяженности и т. д.), те, что содержатся в идее Бога формально (как, например, знание и могущество), и те, что содержатся в ней только по преимуществу (как, например, число и протяженность); разумеется, мы не могли бы этого делать, если бы идея Бога была в нас лишь чистой фантазией.

В этом случае она бы и не воспринималась всегда столь одинаково всеми людьми. Весьма достойно упоминания, что все метафизики единодушно сходятся в описании атрибутов Бога (а именно тех, кои могут быть познаны одним только человеческим разумом), так что нет такой физической, осязаемой вещи,— а идеи таких вещей у нас бывают самыми чувственными и грубыми,— относительно природы которой среди философов не возникало бы бо́льших разногласий.

И конечно, никто из людей не может отклониться от правильного восприятия этой идеи, если только они хотят обратить внимание на природу наисовершеннейшего бытия; но те, кто примешивает сюда другие идеи, вступают из-за этого в бесконечные споры и, создавая химерический божественный образ, не без основания затем отвергают

бытие того Бога, что представлен подобной идеей. Так, говоря здесь о *наисовершеннейшем телесном бытии*, вы, если только вы берете слово «наисовершеннейшее» в абсолютном значении, т. е. в том смысле, что телесная вещь — бытие, в коем сосредоточены все совершенства, изрекаете нечто противоречивое: ведь сама природа тела подразумевает многие несовершенства — такие, как делимость на части, отсутствие тождественности между любыми его частями и т. п.; само собой понятно, что неделимость представляет собой более высокое совершенство, нежели делимость, и т. д. Если же вы разумеете здесь лишь то, что в высшей степени совершенно в роде тел, это вовсе не будет Богом.

То, что вы затем добавляете *об идее ангела, в сравнении с которой мы менее совершенны*, а именно, будто *идея эта вовсе не обязательно должна быть порождена в нас ангелом*, я с легкостью вам уступаю, ибо я сам в своем «Третьем размышлении» успел сказать, что идея эта могла быть образована путем сочетания имеющихся у нас идей Бога и человека. Таким образом, это ваше соображение никак меня не опровергает.

Те же, которые отрицают, что у них есть идея Бога, и вместо нее создают себе некоего идола и т. д., отрицают имя, но соглашаются с сутью. Ведь я не считаю, будто такая идея имеет ту же природу, что и образы материальных вещей, расцвеченные нашей фантазией. Напротив, она представляет собой нечто воспринимаемое интеллектом — постигающим, или выносящим суждение, или умозаключающим; и на основе одного лишь того, что я каким-то образом прикасаюсь своим интеллектом, или мыслью, к превосходящему меня совершенству — т. е. на основе одного лишь своего наблюдения, что при исчислении я не в состоянии достичь наибольшего числа и потому признаю, что в способе исчисления есть нечто, превосходящее мои силы,— я настаиваю на необходимости вывода не о существовании бесконечного числа и даже подразумеваемой численной бесконечности (как вы это утверждаете), но о том, что эту способность постижения возможности мыслить большее число, чем то, какое я когда-либо могу помыслить, я получил не от себя, а от некоего более совершенного, нежели я, бытия.

При этом не имеет никакого значения, именуется ли это понятие беспредельного числа идеей или же нет. Для того чтобы понять, что такое это более совершенное, нежели я, бытие — является ли оно самим бесконечным числом, реально существующим, или еще чем-то иным,— следует рас-

смотреть все прочие совершенства, кои помимо способности вселить в меня эту идею могут содержаться в том бытии, от которого эта идея исходит; таким путем мы придем к единственно сущему Богу.

Наконец, поскольку Бог именуется *непознаваемым*, здесь подразумевается мысль, коя могла бы его адекватно постичь, но вовсе не наша неадекватная мысль, которой хватает лишь на то, чтобы познать его существование; и вам ничуть не поможет ваше замечание, что *идея единства всех божественных совершенств образуется точно так же, как универсалии Порфирия* [14]: прежде всего, она отличается от них тем, что обозначает некое особое положительное совершенство у Бога, родовое же единство не добавляет ничего реального к природе отдельных индивидов.

В - т р е т ь и х, когда я говорю, что *мы ничего не можем знать достоверно до тех пор, пока не познáем существование Бога,* я в ясных выражениях засвидетельствовал, что говорю только о знании тех заключений, *память о которых может к нам вернуться и тогда, когда мы уже больше не обращаем внимания на посылки, из которых мы их вывели.* Знание первых принципов обычно не именуется у диалектиков наукой. Коль скоро мы поняли, что мы — вещи мыслящие, это становится первичным понятием, не требующим для себя никакого предварительного силлогизма; и когда кто-то говорит: «Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую», он вовсе не выводит свое существование из мысленного силлогизма, но как бы признает это положение — в качестве само собой разумеющегося — вследствие простого умозрения. Это становится ясным из того, что, если бы он выводил данную мысль из силлогизма, ему прежде должна была бы быть известна большая посылка. *Все то, что мыслит, есть, или существует;* на самом же деле он познаёт эту посылку скорее из собственного опыта, свидетельствующего, что, если бы он не существовал, он бы не мог мыслить. Уж такова природа нашего ума, что общие положения он образует на основе познания частностей.

Ваше соображение, что *атеист способен ясно познавать равенство трех углов треугольника двум прямым,* я не отвергаю; я утверждаю лишь, что это его познание не есть истинная наука, ибо никакое познание, допускающее сомнения, не может именоваться подобным образом. А поскольку предполагается, что человек этот — атеист, он никоим образом не может быть уверен, что не обманывается в тех самых вещах, кои представляются ему очевиднейшими, — это было уже здесь достаточно ясно показано; и хотя,

возможно, ему не приходит на ум такое сомнение, оно может у него явиться, если он подвергнет вопрос анализу или если сомнение это выскажет ему кто-то другой; он никогда не будет от него гарантирован, пока не признает Бога.

При этом неважно, что он, быть может, считает, будто располагает доказательствами против существования Бога. Поскольку эти доказательства никоим образом не могут быть истинными, всегда можно показать ему их порочность; а коль скоро это будет показано, он вынужден будет отказаться от своих мнений.

Достичь этого несложно, если в качестве своих доказательств он выдвинет только то, что приводите в этом месте вы, а именно, что *бесконечность в любом роде совершенства исключает какое бы то ни было иное бытие* и т. д. Ибо, прежде всего, если спросить его, откуда ему известно, что это исключение всех других видов бытия присуще природе бесконечного, он не найдет для ответа ничего разумного, поскольку под словом *бесконечность* обычно не подразумевается то, что исключает существование конечных вещей, да и немыслимо знать что-либо о природе того, что он считает ничем, а потому и не имеющим никакой природы — кроме разве той, что содержится в одном лишь наименовании, принятом другими людьми. Затем, что может быть создано бесконечной потенцией этой воображаемой бесконечности, если она творчески бесплодна? И наконец, из того, что мы наблюдаем у самих себя некоторую способность к мышлению, нам нетрудно понять, что такая способность может быть присуща и кому-то другому, причем быть у него большей, чем у нас; но, хотя мы полагаем, что способность эта может возрастать до бесконечности, мы из-за этого не опасаемся, что наша способность мышления сократится. То же самое относится и ко всем остальным атрибутам Бога, в том числе и к могуществу, коль скоро мы полагаем, что у нас нет иной мощи, кроме вложенной в нас самим Богом; поэтому-то он может считаться абсолютно бесконечным без какого бы то ни было исключения сотворенных вещей.

В-четвертых, *когда я отрицаю у Бога способность лгать, или быть обманщиком*, я полагаю, что единодушен в этом со всеми метафизиками и теологами, какие когда-либо жили и будут жить. Для этой моей убежденности ваши возражения имеют не большую силу, чем если бы я отрицал у Бога склонность ко гневу или другим душевным порывам, а вы, возражая мне, сослались бы на те места из Писания, в коих ему приписываются человеческие аффек-

ты. Ведь всему миру известно различие, существующее между божественными способами выражения, приспособленными к восприятию толпы и хотя и содержащими некую истину, однако лишь отнесенную к людям (этими способами выражения обычно пользуются священные письмена), и другими речениями, являющими истину более обнаженной и не отнесенной непосредственно к людям. Этим способом выражения должны пользоваться все, кто философствует, и особенно я должен был пользоваться им в моих «Размышлениях», поскольку я там даже не предполагаю, что мне известны какие-то люди, и самого себя рассматриваю не как сочетание мысли и тела, но исключительно как один только ум. Отсюда совершенно очевидно, что я говорил там не о той лжи, которая бывает выражена в словах, но лишь о глубинном и формальном коварстве, заключенном в обмане.

Правда, приведенные вами слова пророка: *Еще сорок дней, и Ниневия будет разрушена*, не были даже словесным обманом, но только угрозой, исполнение которой зависело от обстоятельств; и когда сказано, что Бог ожесточил сердце фараона, или говорится что-то иное в таком же роде, это следует понимать не в смысле положительного исполнения, но лишь отрицательно, т. е. в том смысле, что Бог не даровал фараону милости изменить свой нрав к лучшему. Однако я не хотел бы упрекать тех, кто допускает, что Бог способен произнести устами пророка какую-то ложь (ведь такой же характер носят наставления врачей, обманывающих больных ради их исцеления: в этом случае полностью отсутствует обманное коварство).

И мы — что еще важнее — часто даже замечаем, как бываем обмануты тем самым природным инстинктом, который вложил в нас Бог,— например, когда больной водянкой испытывает жажду: ведь он в этом случае положительно побуждаем к приему питья природой, данной ему Богом ради сохранности его тела, а между тем его природа его же обманывает, ибо питье для него вредоносно. Но почему это не противоречит божественному милосердию и правдивости, я объяснил в «Шестом размышлении».

Однако в вещах, кои не могут быть объяснены таким образом, т. е. в наших наиболее ясных и точных суждениях, каковые, если бы они были ложными, нельзя было бы исправить ни с помощью других, еще более ясных суждений, ни при содействии какой-либо иной природной способности,— в этих вещах, утверждаю я с полной уверенностью, мы не можем обманываться. Поскольку Бог —

верховное бытие, он не может не быть всеблагим и правдивым, а этому противоречило бы, если бы он положительно стремился ко лжи. Однако коль скоро в нас не может быть ничего реального, что не исходило бы от него (как это было здесь доказано вместе с доказательством его бытия), и коль скоро мы обладаем реальной способностью распознавания истины и отличения ее от лжи (как это ясно уже из одного того, что нам присущи идеи правды и лжи), то, если бы эта наша способность не была устремлена к истине, по крайней мере, тогда, когда мы правильно ею пользуемся (т. е. когда мы верим только в то, что воспринимается нами ясно и отчетливо,— ведь никакого иного верного использования этой способности нельзя себе представить), тогда Бог — ее даритель — заслуженно мог бы считаться обманщиком.

Итак, вы видите: после того как мы познали, что Бог существует, мы необходимо должны воображать его обманщиком, если захотим усомниться в том, что́ мы воспринимаем ясно и отчетливо; а поскольку его нельзя представить себе обманщиком, эти вещи следует признать истинными и достоверными.

Но раз я тут замечаю, что вы пока еще застряли на сомнении, изложенном мною в «Первом размышлении» и достаточно тщательно, как мне казалось, проработанном в последующих разделах, я повторно изложу здесь основание, на которое, как мне представляется, может опираться любая человеческая уверенность.

Прежде всего, когда мы считаем, что правильно воспринимаем какую-то вещь, мы невольно убеждаемся в ее истинности. И если эта убежденность настолько прочна, что мы никогда не будем иметь случая усомниться в том, в чем убедились подобным образом, у нас нет причины продолжать свои поиски: ведь мы располагаем всем, чего только можно разумно желать. Что нам до того, что кто-то, быть может, решит, будто та самая вещь, в истинности которой мы столь твердо убеждены, покажется ложной ангелу или Богу и в силу этого окажется в абсолютном смысле ложной? Что нам за дело до этой абсолютной ложности, если мы вообще в нее не верим и даже не подозреваем о ней? Ведь мы считаем нашу убежденность настолько прочной, что ей ничто не угрожает; а потому эта убежденность тождественна полнейшей достоверности.

Однако можно усомниться, существует ли вообще подобная достоверность, или прочная и несокрушимая убежденность.

По крайней мере, очевидно, что ее не может быть в отношении тех вещей, которые мы воспринимаем хоть чуточку смутно или неясно: какая бы это ни была неясность, она дает нам достаточный повод усомниться в этих вещах. Не бывает такой уверенности и в отношении тех вещей, кои мы воспринимаем хотя и ясно, но только лишь чувством, ибо мы часто отмечаем, что в нашем чувстве может обнаружиться ошибка, как в тех случаях, когда больной водянкой испытывает жажду или желтушный видит снег желтым: при этом он видит снег желтым не менее ясно и отчетливо, чем мы воспринимаем его как белый. Итак, для истинной уверенности остаются лишь те случаи, когда вещи ясно воспринимаются интеллектом.

Но некоторые из этих вещей настолько ясны и вместе с тем так просты, что мы никогда не подумаем, будто их следует считать недостоверными: к этому роду вещей относится представление, что, пока я мыслю, я существую, что однажды свершенное не может быть несвершившимся и т. п.; наша уверенность относительно таких вещей очевидна. Ведь мы не можем относительно них сомневаться, если мы о них не думаем, но мы не можем подумать о них, не испытывая одновременно уверенности в их истинности, как мы это и допустили; а следовательно, мы не способны в них усомниться без того, чтобы тотчас же не поверить в их истинность, т. е. мы никогда не можем в них сомневаться.

Вам не принесет пользы и утверждение, будто *мы очень часто видели, как люди заблуждались в том, что казалось им яснее солнца.* Ибо мы никогда не замечали, да и никто другой не может заметить, чтобы это относилось к людям, кои черпали ясность своих восприятий из единственного источника — из интеллекта, но касается это лишь тех, кто пытается извлекать ясность восприятий из чувств или из какого-либо ложного предубеждения.

Не поможет вам также, если кто вообразит, будто Богу или ангелу наши ясные восприятия представляются ложными, ибо очевидность нашего восприятия не позволяет нам прислушаться к подобному бреду.

Есть и другие вещи, кои наш интеллект воспринимает даже яснейшим образом, пока мы обращаем достаточное внимание на причины, от которых эти вещи зависят; таким образом, в это время мы не можем в подобных вещах сомневаться. Но поскольку мы способны забыть эти причины, а между тем помнить сделанные из них выводы, возникает вопрос, существует ли какая-то твердая и неизменная

убежденность в наших выводах до тех пор, пока мы припоминаем, что они были сделаны на основе очевидных основоположений? Ведь следует предположить такое припоминание, дабы можно было сделать выводы. И я отвечаю, что подобная убежденность существует у тех, кто настолько познал Бога, что уверен в устремленности к истине дарованной им способности постижения; у других же людей этой убежденности нет. В конце «Пятого размышления» я изложил это настолько ясно, что мне здесь нечего присовокупить.

В-пятых, я удивляюсь вашему сомнению в том, что *воля подвергается опасности, если она следует весьма неясному и малоотчетливому понятию интеллекта.* Но что же может укрепить волю, если не ясное понимание того, чему она следует? И кто из существовавших когда-либо философов или теологов (равно как и из просто разумных людей) не был уверен, что мы тем меньше подвержены опасности заблуждения, чем яснее что-то воспринимаем — прежде чем одобряем эту вещь,— и что погрешают те, кто выносит суждение без твердого знания причины? Смутными или туманными именуются лишь понятия, в коих содержится нечто неведомое.

Поэтому ваше возражение, касающееся *приверженности к религии*, имеет для меня не большее значение, чем для всех тех, кто когда-либо упражнял свой разум, да оно и вообще ни для кого не имеет значения. И хотя считается, что объекты веры туманны, однако то, ради чего мы ей следуем, вовсе не туманно, но, напротив, яснее всякого природного света. А именно, надо делать различие между материей, или сутью, вещи, коей мы следуем, и формальной причиной, подталкивающей нашу волю к одобрению этой вещи. Мы ищем ясности и очевидности лишь в этой причине. Что же до сути предмета, никто никогда не отрицал, что она может быть туманной, да и не отрицал саму туманность как таковую. Но именно потому, что я считаю необходимым устранить эту туманность в наших понятиях, дабы мы вполне безопасно могли их одобрить, я и стараюсь сформулировать ясное суждение об этой самой туманности. Кроме того, надо заметить, что ясность, или очевидность, служащая нашей воле отправной точкой для одобрения, может быть двоякой: ясность одного рода исходит от естественного света, ясность другого рода — от божественной благодати. Поистине, если объекты веры в обиходе и считаются темными, это мнение относится только к сути предмета, над которой мы бьемся, но вовсе не к туманности

формальной причины, по которой мы выражаем объектам веры свое одобрение. Напротив, эта формальная причина есть некий сверхприродный внутренний свет, дарованный нам Богом, и благодаря ему мы верим в то, что предлагаемые нам объекты веры даны им самим в откровении, причем немыслимо, чтобы он лгал нам в том, что достовернее всякого природного света, а часто даже, вследствие света божественной благости, и очевиднее.

Разумеется, турки и другие неверные, когда они не следуют христианской религии, погрешают не потому, что не хотят выразить одобрения темным вещам как таковым, но потому, что сопротивляются божественной благодати, более глубинно их направляющей, или потому, что, греша в остальном, они становятся этой благодати недостойными. И я прямо заявляю: если какой-то неверный, полностью лишенный сверхъестественной благодати и совершенно не ведающий того, что, согласно нашей христианской вере, было дано нам в откровении Богом, все же станет следовать этим туманным, по его понятиям, вещам, побуждаемый к этому некими ложными соображениями, он не станет в силу этого правоверным христианином, но скорее грешником, виновным в том, что злоупотребил своим разумом. Не думаю, чтобы какой-либо ортодоксальный теолог когда-либо имел на этот счет иное мнение. Да и те, кто читает мой труд, не могут сказать, что я не признаю этот свыше посланный свет, поскольку я в весьма четких выражениях сказал в том самом «Четвертом размышлении», в коем рассматривал причину лжи: [*этот свыше посланный свет*] *располагает самые глубинные наши мысли к волевому акту, но не умаляет свободу нашего выбора.*

Впрочем, я бы хотел, чтобы вы здесь вспомнили, что в вопросе об объектах, на которые направлена воля, я точнейшим образом провел различение между житейской привычкой и созерцанием истины. Ибо что касается житейской привычки, то я вовсе не думаю, будто надо одобрять лишь то, что нам совершенно ясно. Напротив, я даже не считаю, будто всегда надо дожидаться правдоподобных впечатлений: я полагаю, что из многих совершенно неизвестных нам вещей следует избирать нечто одно и потом уже крепко за это держаться (пока не возникает никаких противодействующих причин), как если бы это одно было избрано по весьма очевидным причинам,— я разъяснил это в своем «Рассуждении о методе», с. 26. Однако там, где речь идет лишь о созерцании истины, кто когда-либо отрицал, что следует воздерживаться от одобрения темных и недоста-

точно отчетливо усматриваемых истин? А что в моих «Размышлениях» речь шла лишь об этом последнем случае, свидетельствуют как сама тема, так и мое ясное заявление в конце «Первого размышления»: *здесь не останется места для дальнейшей неуверенности, поскольку я усердствовал не в делах, но лишь в познании вещей.*

В-шестых, коль скоро вы порицаете вывод, сделанный мной из силлогизма, обратите внимание на то, что вы сами отклонились здесь от истины. Для вывода, коего вы от меня требуете, большая посылка должна звучать так: *Когда мы ясно понимаем, что некое свойство относится к сущности вещи, мы можем поистине утверждать, что оно к сущности вещи относится*: в этом случае большая посылка содержала бы в себе лишь пустую тавтологию. Моя же большая посылка была такова: *Когда мы ясно понимаем, что какое-то свойство относится к сущности вещи, это свойство может быть поистине приписано данной вещи.* Иначе говоря, если быть живым существом присуще природе человека, можно утверждать, что человек — живое существо; если иметь три угла, равные двум прямым, присуще природе треугольника, можно утверждать, что треугольник имеет три угла, равные двум прямым; если бытие присуще природе Бога, можно утверждать, что Бог существует, и т. д. Меньшая же моя посылка звучала так: *Но природе Бога присуще бытие.* Из чего ясно, что вывод должен быть тот, что мною и сделан: *Следовательно, о Боге можно поистине утверждать, что он существует*, а вовсе не такой, как вы требуете: *Следовательно, можно поистине утверждать, что бытие присуще природе Бога.*

Таким образом, дабы воспользоваться исключением, которое вы здесь добавляете, следует отвергнуть большую посылку и сказать: *Утверждать относительно какой-то вещи, что все, нами ясно в ней постигаемое, относится к ее природе, можно лишь в том случае, если природа данной вещи возможна или если она этому утверждению не противоречит.* Но посмотрите сами, насколько бессильно это исключение. Ведь либо под этим словом — *возможна* — вы понимаете, как это обычно понимают все, то, что не противоречит человеческому представлению; ясно, что в этом смысле природа Бога, как я ее описал, возможна, ибо я не предположил в ней ничего, кроме того, что, согласно нашему ясному и отчетливому восприятию, должно к ней относиться, и, таким образом, она не может противоречить человеческому понятию; либо вы, несомненно, придумываете некую иную возможность со стороны самого объ-

екта, которая ни в коем случае не может быть познана человеческим разумом — коль скоро она не совпадает с предыдущей — и потому так же малоубедительна с точки зрения отрицания природы Бога или его бытия, как и в отношении ниспровержения всего остального, что познается людьми. Ведь с помощью положения, опровергающего возможность природы Бога (хотя в действительности в самом понятии Бога нет ничего немыслимого, но, наоборот, все, что мы охватываем в этом понятии божественной природы, тесно между собою связано; мы считаем путаницей утверждение, будто кое-что из этого не имеет отношения к Богу), вполне возможно отрицать мыслимость равенства трех углов треугольника двум прямым или существование того, кто мыслит; с еще большим правом можно будет в таком случае отвергать ряд явлений, воспринимаемых нами как истинные с помощью чувств, и таким образом будет уничтожено без всякого основания все человеческое познание.

Что до аргумента, сопоставляемого вами с моим, а именно: *если нет помехи для того, чтобы Бог существовал, достоверно, что он существует; но такой помехи нет; следовательно* и т. д., то в материальном смысле он верен, но с формальной точки зрения это софизм. Ведь в большей посылке слово *помеха* относится к понятию причины возможного существования Бога; в меньшей же посылке оно относится лишь к понятию его божественного бытия и природы. Поэтому ясно: коль скоро отрицается большая посылка, доказательство должно быть построено так: *если Бог не существует, то, значит, существует помеха для его бытия, ибо не может быть причины, достаточной для того, чтобы он был; однако помехи его бытию не существует, как гласит допущение; следовательно* и т. д. Если же отрицается меньшая посылка, силлогизм должен звучать так: *не может служить помехой та вещь, в формальном понятии которой не содержится никакого противоречия; но в формальном понятии божественного бытия, или природы, не содержится никакого противоречия; следовательно* и т. д. Эти два силлогизма весьма различны между собой. Ведь вполне может быть, что в какой-либо вещи не подразумевается ничего, что препятствовало бы ее существованию, а между тем нечто такое подразумевается в отношении причины, и это нечто препятствует созданию данной вещи.

Однако, хотя мы постигаем Бога неадекватно, или, если угодно, *в высшей степени неадекватно*, это не препятствует уверенности в возможности его природы, или в том, что она не противоречива; мы можем поистине утверждать, что

достаточно тщательно исследовали его природу (настолько, насколько это представляется достаточным для познания возможности такой природы, а также для понимания того, что природе Бога присуще необходимое существование). Ибо всякая тому помеха, или немыслимость, заключается в одном только нашем понятии, плохо сопрягающем противоречивые идеи, но не может заключаться ни в какой вещи, находящейся вне интеллекта, поскольку уже в силу одного того, что она находится вне интеллекта, становится ясным, что для нее нет помехи и, наоборот, она вполне мыслима. Помеха в наших понятиях возникает лишь из их спутанности и туманности, в ясных же и отчетливых представлениях она не возникает. Поэтому-то достаточно, чтобы то немногое, что мы постигаем относительно Бога, мы постигали ясно и отчетливо, хоть и никоим образом не адекватно, а также чтобы замечаемое нами среди прочих его свойств необходимое бытие содержалось в этом нашем понятии Бога, пусть и неадекватно, дабы мы могли утверждать, что довольно ясно исследовали его природу и эта последняя не противоречит нашему представлению.

В - с е д ь м ы х, излагая краткое содержание моих «Размышлений», я там отметил, почему не пишу в них ничего о бессмертии души. Что я достаточно полно доказал отличие души от любого тела, я указал выше. А по поводу вашего добавления, что *из различения души и тела не следует бессмертие первой, ибо можно тем не менее сказать, будто Бог создал душу по природе такой, что ее жизнь оканчивается вместе с жизнью тела*, я признаюсь, что опровергнуть этого не могу. Я не настолько самонадеян, чтобы браться определить силами человеческого разума то, что зависит исключительно от Божьего произволения. Согласно естественному представлению, ум отличен от тела и представляет собой субстанцию; тело же человеческое, поскольку оно отличается от других тел, состоит только из определенного сочленения и других подобного рода атрибутов; в конце концов смерть тела зависит единственно от некоего расчленения, или изменения его формы. У нас нет никаких показаний или убедительного примера того, чтобы смерть, или уничтожение такой субстанции, как ум, зависела от столь легковесной причины, как изменение формы, каковая есть всего только модус, и притом модус не ума, но реально отличного от него тела. И у нас нет ни одного аргумента или примера, который убедил бы нас в том, что какая бы то ни было субстанция может погибнуть. Этого

достаточно для заключения, что душа, насколько это доступно естественной философии, бессмертна.

Однако если будет поставлен вопрос об абсолютном могуществе Бога — не повелел ли он, чтобы человеческие души прекращали свое существование в тот же момент, что и тела, связанные с этими душами по его произволению, то один лишь Бог может дать ответ. И поскольку он сам открыл нам, что этого не произойдет, мы ни в коей мере, даже в самой малой, не должны в этом сомневаться.

Мне остается выразить вам свою признательность за то, что вы столь любезно и искренне представили мне не только свои соображения, но и все, что могли бы мне возразить хулители и атеисты. И хотя я не усматриваю в ваших суждениях ничего, что бы я ранее не выяснил либо не исключил в своих «Размышлениях» (ибо что до приведенных вами соображений о *мушках, произведенных на свет солнцем, о канадцах, ниневийцах, турках и т. п.*, то они не могут прийти в голову тем, кто, следуя указанным мною путем, отрешится на мгновение от чувственных восприятий, дабы обратиться к показаниям чистого; не искаженного разума; а потому я и считаю, что эти вещи были мной достаточно четко исключены из рассмотрения), — хотя, говорю я, дело обстоит указанным мной образом, я тем не менее считаю, что эти ваши возражения оказались очень полезными для моего замысла. Вряд ли ведь я могу ожидать читателей, кои бы так внимательно отнеслись ко всему мной изложенному, что по мере приближения к концу смогли бы припомнить все предыдущее; а все те, кто так не поступает, легко впадают в некоторые сомнения, которые либо будут разрешены, как они убедятся позже, в этом моем ответе, либо получат возможность, основываясь на моем ответе, далее исследовать истину.

Что же касается, наконец, вашего совета *изложить мои рассуждения геометрическим методом, дабы они могли быть восприняты читателем как бы единым усилием*, то мне кажется достойным делом представить здесь, во-первых, уже использованный мною метод и, во-вторых, указать, как я им собираюсь воспользоваться в дальнейшем. Я различаю в геометрическом методе изложения два момента — порядок и способ доказательства.

Порядок состоит в том, что первые предложения до́лжно познавать без какой бы то ни было помощи последующих, а все остальное следует располагать таким образом, чтобы доказательство было основано лишь на предшествующем. Безусловно, я старался в своих «Размышлениях» как мож-

но строже придерживаться именно такого порядка; как раз соблюдение этого порядка послужило причиной того, что я рассматривал различие между умом и телом не во втором, но лишь в шестом «Размышлении», а многое другое сознательно и добровольно опустил, поскольку эти вещи требовали объяснения множества дополнительных моментов.

Что касается способа доказательства, то он носит двоякий характер — анализа и синтеза.

Анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы априори, так что, если читатель пожелает следовать этим путем и внимательно отнесется ко всему изложенному, он столь же хорошо разберется в вопросе и усвоит его, как если бы он сам его поставил. Однако в анализе не содержится ничего, что побудило бы к доверию менее внимательного читателя или того, кто противится доказательству; ведь если из изложенного им будет упущена хоть самая малость, то он не увидит неизбежности следующих из анализа выводов, и зачастую многое из того, что внимательному читателю ясно, просто не дойдет до его сознания, а между тем это будут как раз вещи, на которые необходимо обратить особое внимание.

Синтез, наоборот, ведет доказательство противоположным путем и как бы апостериори (хотя часто самый способ доказательства гораздо более априорен в синтезе, нежели в анализе) и ясно излагает полученные выводы; при этом пользуются длинным рядом определений, вопросов, аксиом, теорем и проблем, так что, если станут отрицать какое-либо из следствий, тотчас же обнаружится наличие этого следствия в предшествующем материале, и, таким образом, поневоле будет исторгнуто признание у упрямого и сопротивляющегося читателя; однако синтез не дает такого удовлетворения, как анализ, и не наполняет души жаждущих познания, потому что не показывает, каким образом было найдено решение.

Древние геометры в своих сочинениях обычно пользовались только этим последним методом — не потому, что они не ведали о другом, а, насколько я могу судить, потому, что придавали анализу столь высокое значение, что сберегали его лишь для самих себя как великую тайну.

Я следовал в своих «Размышлениях» только путем анализа, считая его истинным и наилучшим методом самообучения; что же касается синтеза, коего вы, несомненно, здесь

от меня ожидаете, то, хотя в области геометрии он считается наиболее пригодным после анализа, в данных «Размышлениях» он не может быть столь же уместен.

Различие здесь состоит в том, что аксиомы, предпосылаемые в геометрии доказательству теорем, соответствуют показаниям наших чувств и с легкостью допускаются всеми. Таким образом, здесь не содержится никакой трудности — разве только в правильном извлечении следствий; последнее может быть выполнено любым человеком, даже не очень внимательным: для этого нужно только помнить о предыдущем. Скрупулезное различение предпосылок предназначено для того, чтобы их легко можно было привести и таким образом вызвать их в памяти даже у тех, кто не желает их помнить.

Напротив, в моих «Метафизических размышлениях» больше всего внимания уделено ясному и отчетливому восприятию аксиом. И хотя по своей природе эти аксиомы не менее понятны или даже более понятны, чем аксиомы, рассматриваемые в геометрии, все же, поскольку им противостоят многие предрассудки, которые исходят от наших чувств и к которым мы с возрастом привыкаем, они могут быть в совершенстве познаны лишь очень внимательными и мыслящими людьми, насколько это возможно, абстрагирующими свою мысль от всего телесного; поэтому, если допустить подобные основоположения сами по себе, любители противоречить легко их опровергнут.

Именно по этой причине я наименовал свой труд «Размышлениями», а не «Рассуждениями», как это именуют философы, или «Теоремами и проблемами», как это принято у геометров: тем самым я хотел показать, что хочу иметь дело лишь с теми, кто не откажется рассмотреть вместе со мной мою тему и над ней поразмыслить. Ведь даже из одного того, что кто-то настраивает себя на опровержение истины — поскольку он сознательно отвлекает себя от рассмотрения доводов, способных его в ней убедить, дабы отыскать другие, которые бы его в ней разубедили, — из одного этого вытекает его неспособность к восприятию истины.

Быть может, здесь кто-нибудь возразит, что не нужно искать никаких опровергающих аргументов, когда известно, что ты защищаешь истину. Однако пока относительно этого остается сомнение, стоит труда взвесить все аргументы за и против, дабы понять, которые из них перевешивают; я не найду правду, если буду считать свои аргументы истинными, не подвергая их предварительному ис-

следованию и налагая запрет на рассмотрение аргументов моих противников.

И в этом я буду прав, если те из приведенных аргументов, для которых мне желателен внимательный и спокойный читатель, окажутся столь убедительными, что смогут отвлечь этого читателя от рассмотрения каких-то других доказательств, гораздо меньше обещающих обнаружение истины, чем мои. Но так как в доказательствах, кои я предлагаю, содержится величайшее сомнение во всем существующем, я могу рекомендовать только тщательнейшее исследование отдельных моментов и далее допускаю лишь усматриваемое настолько ясно и отчетливо, что в эти вещи нельзя не поверить; напротив, аргументы, от которых я стремлюсь отвлечь умы читателей,— это те, что никогда не были довольно исследованы и были почерпнуты не из какой-либо твердой предпосылки, но лишь из показаний органов чувств. Полагаю, никто не может считать, что он подвергнется большей опасности впасть в заблуждение, если рассмотрит только то, что ему предлагаю я, нежели в том случае, если он отвратит свой ум от моих аргументов и обратит его к другим доказательствам, в чем-то противным моим и способным лишь напустить туману,— здесь я имею в виду предубеждения чувств.

Потому-то я не только по праву жду особого внимания со стороны моих читателей и ввиду этого избрал среди других именно этот способ изложения (дабы с его помощью как можно сильнее подстегнуть их внимание; да к тому же я убежден, что читатели извлекут из него больше пользы, чем из собственных наблюдений, тогда как, напротив, они обычно считают, что из синтетического способа изложения они могут почерпнуть больше, чем это бывает на самом деле), но и считаю правомерным отвергнуть суждения тех, кто не пожелает предаться вместе со мной размышлению и будет цепко держаться за свои предвзятые мнения, а также пренебречь этими суждениями как лишенными какой бы то ни было силы.

Однако, так как я знаю, насколько трудно будет даже для тех, кто окажется внимателен и станет серьезно стремиться к истине, тщательно вдуматься в мои «Размышления» во всем их объеме и одновременно вычленить их отдельные части (а я полагаю, что то и другое надо проделать одновременно, дабы извлечь целостный плод), я присовокуплю здесь краткое добавление в синтетическом стиле и надеюсь, что кое-какие из этих вещей принесут пользу. Но пусть только соблаговолят обратить внимание на то, что я

не стремлюсь здесь к столь же большому охвату, как в «Размышлениях», ибо в этом случае я должен был бы оказаться намного многословнее, чем там; к тому же я не стремлюсь к тщательному изложению того, что я охвачу,— отчасти из желания быть кратким, а отчасти затем, чтобы кто-нибудь, решив, что сего достаточно, не пренебрег старательным исследованием самих «Размышлений», из коих, как я в этом убежден, он может извлечь несравненно больше пользы [15].

АРГУМЕНТЫ, ДОКАЗЫВАЮЩИЕ БЫТИЕ БОГА И ОТЛИЧИЕ ДУШИ ОТ ТЕЛА, ИЗЛОЖЕННЫЕ ГЕОМЕТРИЧЕСКИМ СПОСОБОМ

Определения

I. Словом *мышление* я объемлю все то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем. Так, все действия воли, интеллекта, воображения и чувств суть мысли. Но я добавил слово *непосредственно* для исключения следствий из этих действий: например, произвольное движение имеет своей первопричиной мысль, однако само по себе мыслью не является.

II. Под именем *идея* я разумею ту форму любой мысли, путем непосредственного восприятия которой я осознаю эту самую мысль; таким образом, я не могу выразить словами (при условии понимания моих слов), ничего, откуда не следовало бы с достоверностью, что у меня есть идея той вещи, коя этими словами обозначается. Итак, я именую идеями не только образы, запечатленные в фантазии; более того, я называю их здесь идеями не в силу того, что они имеются в телесной фантазии, т. е. запечатлены в какой-то части мозга, а постольку, поскольку они формируют самое мысль, возникающую в данной части мозга.

III. Под *объективной реальностью* идеи я понимаю сущность вещи, представленной идеей, поскольку эта сущность в идее содержится; в таком же роде можно сказать «объективное совершенство» или «объективное искусство» и т. д. Ибо все, что мы воспринимаем как бы в объектах идей,— все это содержится объективно в самих идеях.

IV. То же самое именуется *формально* содержащимся в объектах идей, когда оно в этих объектах таково, каким мы его воспринимаем, и именуется содержащимся *по преимуществу*, когда оно не вполне соответствует нашему вос-

приятию, но столь велико, что может возместить существующий недостаток.

V. Всякая вещь, в которой нечто содержится непосредственно, как в субъекте, или посредством которой существует нечто, нами воспринимаемое — т. е. какое-то свойство, качество или атрибут, реальную идею которых мы имеем,— именуется *субстанцией*. Но у нас нет иной идеи самой субстанции в точном смысле этого слова, кроме той, что она — вещь, в которой формально или по преимуществу содержится то, что мы воспринимаем, или, иначе говоря, то, что объективно содержится в какой-либо из наших идей, ибо естественный свет показывает нам: ничто не может быть реально приписано небытию.

VI. Субстанция, коей присуще непосредственное мышление, именуется *умом*; я предпочитаю говорить здесь об уме, а не о душе, поскольку слово «душа» двусмысленно и часто применяется к телесной вещи.

VII. Субстанция, представляющая собой непосредственный субъект местной протяженности (extensionis localis) и акциденций, предполагающих протяженность,— таких, как очертания, положение, местное пространственное движение и т. д.,— именуется *телом*. Являются ли ум и тело одной и той же или двумя различными субстанциями, будет рассмотрено позже.

VIII. Субстанция, которую мы постигаем как самую совершенную и в которой мы не усматриваем ничего, что подразумевало бы какой-то изъян или ограничение совершенства, именуется *Богом*.

IX. Когда мы говорим, что нечто содержится в природе или в самом замысле какой-то вещи, мы тем самым утверждаем, что это свойство истинно для данной вещи или, иначе говоря, может быть ей приписано.

X. Две субстанции считаются реально различными между собой, когда каждая из них может существовать без другой.

Постулаты

Во-первых, я прошу читателей обратить внимание, насколько слабы те основания, на которые они до сих пор опирались, доверяя своим чувствам, и сколь недостоверны все суждения, построенные ими на этом фундаменте; пусть они так долго и так часто возвращаются к этой мысли, чтобы в конце концов обрести привычку впредь не доверяться чрезмерно показаниям чувств. Ибо я счи-

таю это необходимым условием для обретения убежденности в метафизических истинах.

Во-вторых, я прошу их, чтобы они рассмотрели свой собственный ум и все его атрибуты, и тогда они обнаружат, что не могут сомневаться в этих вещах, даже если все, что они когда-либо восприняли с помощью своих чувств, покажется им заблуждением; и пусть они прекратят это свое наблюдение не раньше, чем привыкнут ясно воспринимать свой ум и верить, что он более доступен познанию, нежели все телесные вещи, вместе взятые.

В-третьих, пусть они прилежно взвесят само собой разумеющиеся положения, кои они обнаружат в своем уме,— такие, как: *Одна и та же вещь не может одновременно быть и не быть; Небытие не может быть действующей причиной какой-либо вещи* и т. п. Так они будут упражнять проницательность разума, вложенного в них природой, но обычно сильно искаженного и затуманенного воздействием чувств, и очистят его, освободив от последних. На этом пути они легко заметят истинность последующих аксиом.

В-четвертых, пусть исследуют идеи тех сущностей, в коих содержится множество атрибутов: таковы сущность треугольника, квадрата или другой фигуры, а также сущности ума, тела и преимущественно перед всем этим — сущность Бога, или наисовершеннейшего бытия. Пусть обратят внимание на то, что все, воспринимаемое нами как содержание этих вещей, поистине может быть им приписано. К примеру, поскольку природе треугольника присуще равенство его трех углов двум прямым, а природе тела, или протяженной вещи,— делимость (ведь мы не постигаем протяженной вещи настолько малой, чтобы мы не могли, хотя бы мысленно, продолжить ее дробление), можно поистине сказать, что у всякого треугольника три его угла равны двум прямым и что всякое тело делимо.

В-пятых, я прошу, чтобы они как можно дольше задержались мыслью на созерцании сущности са́мого совершенного бытия; среди прочего пусть они примут в соображение, что в идеях всех иных сущностей существование потенциально, в идее же Бога оно содержится не только вероятным образом, но абсолютно необходимым. Из одного этого они — без всякой суеты — позна́ют, что Бог существует; и эта истина для них будет само собой разумеющейся, как и та, что двойка — это четное число, а тройка — нечетное, и т. д. Некоторые вещи для одних людей разумеются сами собой, тогда как другие люди

приходят к их пониманию лишь после многочисленных словопрений.

В-шестых, пусть, тщательно взвесив все примеры ясного и отчетливого восприятия, а также примеры смутного и туманного, приведенные в моих «Размышлениях», они привыкнут отличать то, что ясно познается, от вещей темных; такую привычку легче обрести с помощью примеров, нежели с помощью правил; мне кажется, что я достаточно разъяснил все такого рода примеры или, по крайней мере, так или иначе их затронул.

Наконец, в-седьмых, я прошу, чтобы, обратив внимание на то, что в вещах, ясно воспринимаемых, нельзя заметить никакой лжи и, наоборот, в вещах, воспринимаемых лишь туманно,— никакой истины (разве только случайно), они рассудили, насколько неразумно подвергать сомнению вещи, ясно и отчетливо познаваемые чистым разумом, единственно лишь по причине предрассудков, исходящих от чувств, или же наличия чего-либо непонятного в гипотезах. Поступая так, они с легкостью примут последующие аксиомы за несомненные истины. Правда, несомненно и то, что большинство этих аксиом могут получить лучшее объяснение и могли бы быть даны скорее как теоремы, а не аксиомы, если бы я стремился к большей точности.

Аксиомы, или общие понятия

I. Не существует вещи, относительно которой нельзя было бы спросить, по какой причине она существует. Тот же вопрос можно задать и относительно Бога — не потому, что он нуждается для своего бытия в какой-то причине, но потому, что сама бесконечность его природы есть причина, или основание, по которой он не нуждается для своего бытия ни в какой причине.

II. Настоящее время не зависит от ближайшего прошедшего, а потому для сохранения вещи, точно так же как для ее первичного созидания, требуется причина.

III. Ни одна вещь и ни одно актуально сущее совершенство вещи не могут иметь в качестве причины своего существования небытие.

IV. Любая реальность или совершенство какой-либо вещи содержится формально либо по преимуществу в адекватной первопричине этой вещи.

V. Отсюда следует, что объективная реальность наших идей требует причины, в которой бы содержалась та же

самая реальность не только объективно, но и формально либо по преимуществу. Надо отметить, что аксиома эта должна быть допущена с тем большей необходимостью, что от нее одной зависит познание всех вещей, как наделенных чувствами, так и не обладающих ими. Ведь откуда мы, к примеру, знаем о существовании неба? Потому ли, что мы его видим? Но видимость эта касается нашего ума лишь постольку, поскольку она является идеей,— я имею в виду идею, присущую самому уму, а не образ, запечатленный в фантазии. Мы можем судить на основании этой идеи о бытии неба лишь потому, что всякая идея должна иметь реальную сущую причину своей объективной реальности; мы считаем, что такая причина — само небо, и т. д.

VI. Есть разные степени реальности, или сущности: субстанция имеет в себе больше реальности, чем акциденция или модус; бесконечная субстанция имеет в себе больше реальности, чем конечная. Поэтому также больше объективной реальности в идее субстанции, чем в идее акциденции, и в идее бесконечной субстанции, чем в идее конечной.

VII. Воля мыслящей вещи влечется, добровольно и свободно (ведь это существенно для воли), но тем не менее непреложно, к ясно познанному ею добру; поэтому, если она поймет, что ей недостает некоторых совершенств, она тотчас же восполнит их для себя, коль скоро это в ее власти.

VIII. Тот, кто может добиться большего и более трудного, может добиться и того, что менее трудно.

IX. Создать и сохранять субстанцию — дело более трудное, чем создать и сохранять атрибуты, или свойства, субстанции; однако в отношении одной и той же вещи созидание не труднее сохранения, как это уже было сказано.

X. В идее или понятии любой вещи содержится существование, ибо мы можем понимать вещи лишь в виде модуса их бытия; а именно, потенциальное или случайное существование содержится в понятии ограниченной вещи, необходимое и совершенное — в понятии наисовершеннейшего Бытия.

Предпосылка I
Бытие Бога познается лишь из созерцания божественной природы
Доказательство

Одно и то же — сказать, что нечто содержится в природе или замысле какой-либо вещи или что оно истинно относительно данной вещи (согласно определению IX). Но в понятии Бога содержится необходимое бытие (согласно аксиоме X). Следовательно, истинным будет сказать о Боге, что в нем заключено необходимое бытие или, иначе говоря, что он существует.

Однако это образует силлогизм, о котором уже шла речь выше, по поводу вашего шестого возражения. Тем, кто свободен от предрассудков, вывод из этого силлогизма должен быть ясен сам собой, как об этом сказано в постулате V; но, поскольку нелегко достичь такой степени проницательности, мы исследуем то же самое другими способами.

Предпосылка II
Бытие Бога доказывается на том единственном основании, что у нас есть идея Бога
Доказательство

Объективная реальность любой из наших идей требует причины, в коей эта реальность содержалась бы не только объективно, но и формально либо по преимуществу (согласно аксиоме V). Однако у нас есть идея Бога (согласно определениям II и VIII), а между тем ее объективная реальность не содержится в нас ни формально, ни по преимуществу (согласно аксиоме VI) и не может содержаться ни в коем другом, кроме как в самом Боге (согласно определению VIII). Следовательно, эта имеющаяся у нас идея Бога требует Бога в качестве причины, а значит, Бог существует (согласно аксиоме III).

Предпосылка III
Бытие Бога доказывается также на том основании, что мы, обладающие идеей Бога, существуем
Доказательство

Если бы у меня была сила для сохранения самого себя, то тем более я обладал бы силой, дарующей мне не-

достающие совершенства (согласно аксиомам VIII и IX); эти последние являются всего лишь атрибутами субстанции, я же — субстанция. Но у меня нет силы, которая даровала бы мне эти совершенства, ибо в противном случае я бы уже их имел (согласно аксиоме VII). Следовательно, я не обладаю силой самосохранения.

Далее, я не могу существовать, если мне не обеспечена сохранность на тот срок, что я существую,— сам ли я себе дарую эту сохранность (в случае если бы я обладал соответствующей силой) или кто-то другой, этой силой обладающий (согласно аксиомам I и II). Но я существую и в то же время не имею силы самосохранения, как это только что было показано. Следовательно, меня сохраняет кто-то другой.

Помимо этого тот, кто меня сохраняет, содержит в себе формально или по преимуществу все, что имеется у меня (согласно аксиоме IV). Я же обладаю восприятием многих недостающих мне совершенств и одновременно — восприятием идеи Бога (согласно определениям II и VIII). Следовательно, и у того, кто меня сохраняет, есть восприятие тех же совершенств.

Наконец, он не может обладать восприятием некоторых совершенств, которых ему недостает или которые он не содержит в себе формально либо по преимуществу (согласно аксиоме VII). А поскольку он имеет силу меня сохранять (как это уже было сказано), то тем более он имел бы силу даровать себе эти совершенства, если бы их ему недоставало (согласно аксиомам VIII и IX). Однако он обладает восприятием всего того, чего мне, согласно моему восприятию, недостает, а я постигаю, что все это может быть присуще одному только Богу, как это только что было доказано. Следовательно, он обладает этими совершенствами формально либо по преимуществу, и, таким образом, он Бог.

Королларий

Бог создал небо и землю и все, что там есть; сверх того, он может сотворить все то, что мы ясно воспринимаем,— поскольку мы это воспринимаем.

Доказательство

Все это ясно следует из предыдущей предпосылки. В ней бытие Бога доказано на том основании, что должен

существовать некто, в ком формально либо по преимуществу содержались бы все совершенства, некоторая идея коих у нас имеется. Но у нас имеется идея такого могущества, кому-то принадлежащего, согласно которой этот кто-то (обладатель сего могущества) один создал небо, землю и т. д.; и все то, что я постигаю как вероятное, также может быть этим кем-то создано. Следовательно, одновременно с бытием Бога относительно него доказано и все здесь упомянутое.

Предпосылка IV
Ум и тело реально различны между собой
Доказательство

Все, что мы ясно воспринимаем, может быть создано Богом — поскольку мы это воспринимаем (согласно предшествующему королларию). Но мы ясно воспринимаем ум, т. е. мыслящую субстанцию, отдельно от тела, иначе говоря, отдельно от некоей протяженной субстанции (согласно постулату II); и наоборот, мы ясно воспринимаем тело отдельно от ума (как это легко признает каждый). Следовательно — по крайней мере, благодаря божественному могуществу — ум может существовать без тела, а тело — без ума.

Субстанции, способные существовать одна без другой, реально между собой различны (согласно определению X). Но ум и тело — это субстанции (согласно определениям V, VI и VII), способные существовать раздельно (как только что было доказано). Следовательно, ум и тело реально различны.

Следует отметить, что я использовал здесь божественное могущество в качестве среднего члена доказательства — не потому, что требовалась какая-то исключительная сила для отделения ума от тела, но поскольку я в предыдущих разделах говорил лишь о Боге и у меня не было в распоряжении другой посылки. На самом деле не имеет значения, какая сила разделяет две вещи, коль скоро мы постигаем их как реально между собой различные.

ТРЕТЬИ ВОЗРАЖЕНИЯ С ОТВЕТАМИ АВТОРА

ВОЗРАЖЕНИЕ I

Из сказанного в «Первом размышлении» достаточно ясно, что не существует критерия (κριτήριον), с помощью которого можно было бы отличить наши сновидения от состояния бодрствования и истинного ощущения; поэтому те образы, кои мы воспринимаем наяву, через ощущение,— это не акциденции, присущие внешним объектам, и они не могут служить аргументом в пользу существования таких внешних объектов. Итак, если бы мы следовали показаниям наших чувств без дополнительного рассуждения, мы с полным основанием могли бы сомневаться в существовании чего бы то ни было. Значит, мы признаем истинность положений, изложенных в этом «Размышлении». Но поскольку об этой недостоверности чувственных вещей рассуждали и Платон, и другие философы древности и трудность различения состояния бодрствования и сновидений является общим местом, я не хотел бы думать, что выдающийся автор новых умозрений решил заново опубликовать эти старые мысли.

ОТВЕТ

Основания для сомнений, признанные здесь философом истинными, были предложены мной лишь как вероятные; да и воспользовался я ими не для того, чтобы выдать их за некую новинку, но отчасти чтобы подготовить умы читателей к рассмотрению умопостигаемых предметов, к отличению их от вещей телесных (для чего упомянутые основания и показались мне необходимыми), отчасти для того, чтобы дать на них ответ в последующих «Размышлениях», и, наконец, для того, чтобы показать, насколько прочны те истины, кои я предлагаю позже, и как они не могут быть опровергнуты этими метафизическими сомнениями. Итак, я не искал, пересматривая их, никакой славы; тем не менее я считал, что опустить их я вправе не более, чем автор медицинского сочинения — описание болезни, метод излечения которой он собирается предложить.

Я — мыслящая вещь. Правильно. Ведь из того, что я мыслю, или воспринимаю образы — во сне ли или наяву,— следует вывод, что я есмь нечто мыслящее; ибо предположения *Я мыслю* и *Я есмь нечто* мыслящее однозначны. Из того, что я — вещь мыслящая, следует: *Я есмь*, ибо то, что мыслит, не есть ничто. Но когда автор добавляет: *иначе говоря, я — ум, дух, интеллект, разум,* у меня возникает сомнение. Подобная аргументация: *Я — вещь мыслящая,* следовательно, *я — мышление,* представляется неверной, равно как и умозаключение: *Я — нечто умопостигающее,* следовательно, *я — интеллект.* Ведь точно так же можно было бы сказать: *Я — нечто шагающее,* следовательно, *я — шаг.* Итак, г-н Декарт отождествляет умопостигающую вещь с умопостижением, представляющим собою акт того, кто мыслит, или, по крайней мере, с самим интеллектом, являющимся его потенцией. Однако все философы отличают субъект от его способностей и актов, или, иначе говоря, от его свойств и сущностей: ведь одно дело — само сущее, а другое — его сущность. Вполне может статься, что мыслящая вещь — это субъект мысли, рассудка или интеллекта, и в силу этого — нечто телесное: противоположное принято автором, но не доказано, а между тем именно это соображение является фундаментом того следствия, к коему хочет подвести нас г-н Декарт.

Там же сказано: *Я знаю, что существую, и спрашиваю лишь, чтó я представляю собой — тот, кого я знаю. Весьма достоверно, что познание этого моего я, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей, относительно существования которых мне пока ничего не известно.*

Весьма достоверно, что познание этого положения — *я существую* — зависит от познания положения *я мыслю,* как правильно нам указал сам г-н Декарт. Но откуда у нас знание этого последнего — *я мыслю?* Оно, как это ясно, основано лишь на том факте, что мы не можем воспринимать ни один акт вне соответствующего субъекта, подобно тому, как нельзя прыгать без прыгающего, знать без познающего, мыслить без мыслящего.

А отсюда, по-видимому, следует, что мыслящая вещь есть нечто телесное; ведь субъекты любого акта, как кажется, могут быть осмыслены лишь в телесном облике, иначе говоря, их можно представить себе лишь в виде материи; сам автор показывает это позднее на примере воска, который после изменения его цвета, твердости,

очертаний и после различных других воздействий тем не менее воспринимается как та же самая вещь, или, иначе говоря, как та же материя, подвергшаяся многочисленным преобразованиям. Но ведь нельзя же заключить, будто я начинаю мыслить иным мышлением; ибо, хотя кто-то может думать, что он думал прежде (причем такая мысль будет всего лишь припоминанием), однако совершенно немыслимо думать, что ты думаешь, как и немыслимо знать, что ты знаешь. Ведь в этом случае стоял бы бесконечный вопрос: откуда ты знаешь, что ты знаешь, что знаешь, что знаешь?..

Поскольку познание положения *я существую* зависит от познания положения *я мыслю*, а познание этого последнего — от того факта, что мы не можем отделить мышление от мыслящей материи, представляется необходимым вывод, что мыслящая вещь скорее должна считаться не имматериальной, но материальной.

ОТВЕТ

Там, где я сказал: *иначе говоря, ум, дух, интеллект, разум* и т. д., я разумел под этими именами не просто способности, но вещи, одаренные способностью мышления,— как все обычно разумеют в первых двух случаях и часто — в обоих последних; я объяснял это настолько четко и так часто, что, мне кажется, не остается никакого повода для сомнения.

Не может быть также сравнения между шаганием и мышлением: ведь шагание обычно означает лишь акт, как таковой, между тем как мышление иногда означает акт, иногда способность, а иногда и вещь, коей эта способность присуща.

И я вовсе не говорю, будто умопостигающая вещь и умопостижение, а также и сам интеллект — это одно и то же, когда интеллект берется в значении способности: одним и тем же это будет лишь в случае, когда интеллект обозначает самое умопостигающую вещь. Но я охотно признаю, что для обозначения вещи, или субстанции, из которой я стремился устранить все то, что к ней как к таковой не относится, я использовал предельно абстрактные слова, в то время как наш философ употребляет для обозначения этой мыслящей вещи по возможности более конкретные наименования — *субъект, материя, тело,*— дабы не допустить ее отчуждения от тела.

Я не опасаюсь, что этот метод объединения множества

вещей покажется кому-либо более пригодным для отыскания истины, нежели мой, следуя которому я сколько возможно тщательнее различаю между собой отдельные вещи. Но оставим в покое слова и перейдем к существу дела.

Может статься, говорит он, *что мыслящая вещь — это нечто телесное: противоположное принято автором, но не доказано.* Однако я отнюдь не принимаю противоположное и ни в коей мере не пользуюсь им как основоположением; напротив, я оставил здесь полную неопределенность вплоть до «Шестого размышления», где я это положение доказываю.

Далее, он правильно отмечает, что мы не можем воспринимать ни один акт вне соответствующего субъекта — например, мышление без мыслящей вещи, поскольку то, что мыслит, не может считаться ничем. Однако он без всякого основания, вопреки принятому способу выражения и всякой логике, добавляет: *отсюда, по-видимому, следует, что мыслящая вещь есть нечто телесное; ведь субъекты любого акта, как кажется, могут быть осмыслены лишь в телесном облике, иначе говоря, их можно представить себе лишь в виде субстанции* (или даже, если угодно, *в виде материи* — в метафизическом смысле этого слова),— но из этого не следует, что они осмысливаются как тела.

Однако у логиков, да и у всех людей принято говорить о двух видах субстанций — духовных и телесных. На примере воска я хотел только показать, что цвет, твердость и очертания не принадлежат к формальному содержанию воска как такового. Но я не писал здесь о формальном содержании ума, ни, тем более, о формальном содержании тела.

То, что философ утверждает здесь, будто одно мышление не может быть субъектом другого, не имеет отношения к делу. Кто, кроме него, когда-либо додумался до этого? Вот в немногих словах суть вопроса: достоверно известно, что не может быть мышления без мыслящей вещи и вообще никакого акта или акциденции без субстанции, коей они присущи. Но так как мы не познаем субстанцию непосредственно через нее самое, а лишь постольку, поскольку она есть субъект неких актов, весьма разумно и согласно с обычаем называть различными именами те субстанции, кои мы признаем субъектами различных актов или акциденций, дабы позднее мы могли также разобраться, означают ли эти различные имена

различные вещи или одну и ту же. Существуют, однако, *некоторые* акты, кои мы именуем *телесными* — такие, как величина, очертания, движение и все прочее, что нельзя мыслить без местной протяженности: субстанции, коим присущи эти акты, мы именуем *телами;* и нельзя себе представить одну субстанцию, которая была бы субъектом очертаний, другую — как субъект местного движения и т. д., ибо все упомянутые состояния объемлет одно общее понятие протяженности. Но существуют и другие акты, кои мы именуем мыслительными (постижение, желание, воображение, ощущение и т. д.), ибо все они охватываются общим понятием мышления, восприятия или сознания. Субстанцию, коей они присущи, мы называем мыслящей вещью, умом или еще каким-либо именем — лишь бы не спутать ее с телесной субстанцией, потому что мыслительные акты не имеют ничего общего с телесными и мышление — общее понятие для всех мыслительных актов — во всех отношениях отлично от протяженности — общего понятия для всех телесных актов. Теперь, после того как мы составили себе два различных понятия относительно указанных двух субстанций, на основе сказанного в «Шестом размышлении» легко понять, одна и та же это субстанция или две между собой различные.

ВОЗРАЖЕНИЕ III

Что из всего этого может быть отделено от моего сознания? Что может считаться обособленным от меня самого?

Быть может, кто-нибудь на это ответит: от моего мышления отличаюсь я сам, мыслящий; от меня же мое мышление не отчуждено, но лишь отлично — в том же самом смысле, в каком (смотри выше) прыжки отличны от прыгающего. Итак, если бы г-н Декарт стал доказывать, что он, постигающий, тождествен постижению, мы снова впали бы в схоластический стиль. Интеллект постигает, зрение видит, воля желает, и, таким образом, по закону аналогии, шаг или, по крайней мере, способность шагать будет шагать. Все это туманно, несообразно и недостойно всегдашней ясности выражения, присущей г-ну Декарту.

ОТВЕТ

Я не отрицаю, что я — мыслящий — отличен от своего мышления, как вещь от модуса; но когда я спрашиваю:

что из всего этого можно отделить от моего сознания? — я разумею перечисленные мною модусы мышления, а не мою субстанцию; а там, где я добавляю: *что может быть названо отчужденным от меня самого?* — я всего лишь обозначаю этим, что все указанные модусы внутренне мне присущи. Не вижу, что тут может быть изображено как сомнительное и темное.

ВОЗРАЖЕНИЕ IV

Мне остается признать, что я, собственно, и не представлял себе, чтó есть данный воск, но лишь воспринимал это мысленно.

Да, есть большая разница между воображением, т. е. способностью обладать некоей идеей, и мысленным восприятием, или способностью путем рассуждения умозаключать, что какая-то вещь есть, или существует. Однако г-н Декарт не объяснил нам суть этого различия. А между тем уже древние перипатетики достаточно ясно учили, что субстанция не воспринимается чувствами, но выводится путем рассуждения.

Но что, если рассуждение, как мы уже сказали, представляет собой всего лишь сопряжение и сцепление имен, или названий, с помощью этого глагола — *есть?* Отсюда ясно, что с помощью разума мы не *получаем* никаких умозаключений относительно природы вещей, но лишь относительно их названий — а именно сопрягаем ли мы между собой имена в соответствии с соглашениями (каковые мы по своему произволу заключили относительно их значений) или же нет. Если дело обстоит так — а это вполне возможно, — рассуждение будет зависеть от имен, имена — от воображения, а воображение, быть может, как и чувство, — от движения телесных органов; таким образом, мысль будет не чем иным, как движением в некоторых частях телесного организма.

ОТВЕТ

Я объяснил здесь различие между воображением и чисто мысленным восприятием на примере воска, перечислив те его свойства, кои мы себе представляем, и те, что воспринимаем исключительно мыслью; но и в другом месте я дал соответствующее объяснение, показав, каким образом мы одну и ту же вещь, например пятиугольник, то воспринимаем мыслью, то представляем себе.

В рассуждении же содержится связка, но она связывает не имена, а вещи, этими именами обозначаемые; я удивлен, что кому-либо могла прийти на ум противоположная мысль. Кто способен усомниться в том, что галл и германец могут одинаково рассуждать об одних и тех же вещах, хотя они употребляют при этом совершенно разные слова? И не выносит ли философ сам себе приговор, когда рассуждает о наших произвольных соглашениях относительно значений слов? Ведь если он допускает, что слова имеют какое-то значение, почему он не желает согласиться с тем, что наши рассуждения относятся к обозначаемым вещам, а не к одним лишь словам? И конечно, с тем же правом, с каким он заключает, что мысль есть движение, он может также заключить, что земля — это небо, или все прочее, что только придет ему в голову.

ВОЗРАЖЕНИЕ V

Какие из них (т. е. из человеческих мыслей) *представляют собой как бы образцы вещей, к коим, собственно, только и приложим термин «идеи» — к примеру, когда я мыслю человека, химеру, небо, ангела или Бога?*

Когда я мыслю человека, я представляю себе идею, или образ, состоящий из очертаний и цвета, и я могу относительно него сомневаться, является ли он подобием человека или нет. Точно так же обстоит дело, когда я мыслю небо. А когда я мыслю химеру, я представляю себе идею, или образ, относительно которого могу сомневаться, является ли он подобием какого-либо животного (которое не существует, но могло бы существовать или когда-то существовало) или же не является.

Однако, когда я мыслю ангела, моему умственному взору иногда является образ пламени, иногда — прекрасного крылатого мальчика, в отношении коего, как мне кажется, я могу быть уверен, что он не подобен ангелу; а следовательно, этот образ — не идея ангела. Но поскольку мы верим в существование неких существ — исполнителей воли Бога, незримых и имматериальных, мы даем предполагаемой нами вещи, в которую мы верим, имя ангела, хотя идея, в облике которой я воображаю ангела, составляется из идей зримых вещей.

Точно так же мы не имеем для высокочтимого имени Бога никакого образа, или идеи, Бога; потому-то нам и запрещено поклоняться Богу в зримом образе, дабы нам

не показалось, будто мы постигаем того, который непостижим.

Итак, по-видимому, у нас нет никакой идеи Бога. Но подобно тому как слепорожденный, часто подводимый к огню и ощущающий его жар, признает, что существует нечто его обжигающее, а слыша, как эту вещь именуют огнем, заключает, что огонь существует, хоть он и не знает, каковы очертания и цвет огня, и не имеет вообще никакой идеи огня, или его образа, пред своим умственным взором,— подобно этому и человек, познавая необходимость существования некоей причины своих образов, или идей, а также причины этой причины и т. д., подходит таким путем к пределу, т. е. к предположению о существовании какой-то извечной причины, которая, поскольку никогда не было начала ее бытия, не может иметь для себя предшествующей причины; тогда он делает вывод, что по необходимости должно существовать нечто извечное. При этом у него нет никакой идеи, которую бы он мог назвать идеей этого извечного бытия, но он именует, или называет, этот объект своей веры, или признания, Богом.

Поскольку г-н Декарт именно от этого допущения, будто мы обладаем идеей Бога, подходит к доказательству своей теоремы, гласящей, что существует Бог (т. е. могущественнейший и мудрейший создатель мира), ему следовало бы полнее разъяснить указанную идею Бога и вывести из нее не только существование Бога, но и сотворение им мира.

ОТВЕТ

Под словом этим — «идея» — [философу] угодно подразумевать лишь образы материальных вещей, запечатленные в телесной фантазии; на основе подобной предпосылки ему легко доказать, что не может существовать идеи (в собственном смысле этого слова) ни ангела, ни Бога. Однако я в целом ряде мест, и особенно здесь, показываю, что под именем «идея» я подразумеваю все то, что непосредственно воспринимается умом; таким образом, когда я желаю и опасаюсь, то в силу того, что одновременно я постигаю свое желание и страх, я сами эти аффекты причисляю к идеям. И употребляю я этот термин потому, что философы очень часто применяли его для обозначения форм восприятий, присущих божественному уму, хотя мы и не предполагаем наличие у Бога какой бы то ни было фантазии; у меня не было в распоряжении более подходящего термина. Мне кажется, что я вполне

удовлетворительно разъяснил для тех, кто внимателен к смыслу моих слов, что такое идея Бога; однако тех, кто предпочитает понимать мои слова иначе, чем я, я никогда не смогу удовлетворить. Наконец, то, что добавлено в этом «Возражении» о творении мира, никак не относится к моей теме.

ВОЗРАЖЕНИЕ VI

Другие же мои мысли, кроме того, имеют некие иные формы: так обстоит дело, когда я желаю, страшусь, утверждаю, отрицаю, т. е. в подобных случаях я всегда постигаю какую-либо вещь как объект моего мышления, но при этом охватываю своей мыслью нечто большее, нежели просто подобие данной вещи. Из такого рода мыслей одни именуются желаниями, или аффектами, другие — суждениями.

Когда кто-либо желает или страшится, он, разумеется, обладает идеей вещи, внушающей ему страх, и идеей действия, к свершению которого он стремится, но здесь не объяснено, чтó еще объемлет наша вожделеющая или страшащаяся мысль. По крайней мере, если страх — это мысль, я не понимаю, каким образом такая мысль может быть чем-то другим, помимо мысли о вещи, коей страшатся. В самом деле, что такое страх перед нападающим львом, как не идея нападающего льва и действие (рождаемое этой идеей в сердце), которое побуждает испуганного человека к животной реакции, именуемой бегством? Но эта реакция — бегство — не есть акт мышления; поэтому остается сказать, что при страхе у нас нет иной мысли, кроме той, что представляет подобие вещи. То же самое можно сказать о желании.

Кроме того, утверждение и отрицание не существуют вне речи и наименований, так что неразумные животные не могут ни утверждать, ни отрицать, даже мысленно, а потому и не способны к суждению; между тем мышление (cogitatio) может быть сходным у зверя и человека. Ведь когда мы утверждаем, что человек бежит, наша мысль работает точно так же, как у собаки, наблюдающей своего бегущего хозяина. Итак, утверждение или отрицание ничего не добавляют к элементарным мыслям, разве лишь ту мысль, что имена, из которых состоит утверждение, являются именами соответствующей вещи в сознании утверждающего. А это не означает, будто наше мышление объемлет нечто большее, чем подобие вещи; это означает лишь, что оно объемлет это подобие дважды.

ОТВЕТ

Само собой понятно, что одно дело — видеть льва и одновременно его опасаться, и совсем другое — только видеть его. Точно так же вовсе не одно и то же — видеть бегущего человека или же подтверждать самому себе, что ты его видишь,— а ведь это происходит безгласно. Я не примечаю здесь ничего, требующего ответа.

ВОЗРАЖЕНИЕ VII

Мне остается исследовать, каким образом я получил от Бога эту идею: ведь я не почерпнул ее из моих ощущений, она не явилась мне однажды нежданно, как это бывает обычно с образами чувственных вещей, когда эти вещи воздействуют на внешние органы чувств или когда кажется, что они на них воздействуют; точно так же идея эта не вымышлена мною, ибо я не могу ровным счетом ничего от нее отнять и ничего к ней добавить; остается предположить, что она у меня врожденная, подобно тому как у меня есть врожденная идея меня самого.

Если идея Бога нам не дана, как приходится думать (ведь данность эта здесь не доказана), все это исследование рушится. Кроме того, идея меня самого возникает благодаря способности зрения (если рассматривается мое тело); если же речь идет о душе, то у нас вообще нет никакой идеи души: мы лишь рассудочным путем заключаем, что есть нечто внутренне присущее человеческому телу и сообщающее ему жизненное движение, благодаря которому оно чувствует и движется; чем бы ни было это нечто, мы именуем его душой, не обладая его идеей.

ОТВЕТ

Если идея Бога нам дана (а данность такая очевидна), рушится все это возражение. А поскольку автор возражения добавляет, будто нам не дана идея души, но мы всего лишь заключаем о ней с помощью рассуждения, тем самым как бы говорится, что у нас нет идеи души, запечатленной в фантазии, однако нам дано именно то, что я именую идеей.

ВОЗРАЖЕНИЕ VIII

Другая же идея взята мной из области астрономических доказательств, т. е. добыта с помощью неких врожденных мне понятий.

По-видимому, одновременно может существовать лишь одна-единственная идея солнца — смотрим ли мы на него или путем рассуждения умозаключаем, что оно во много раз больше, чем это нам кажется. Однако последнее есть не идея солнца, но лишь аргументированный вывод, что идея солнца оказалась бы во много раз большей, если бы его рассматривали со значительно более близкого расстояния.

Разумеется, в разное время у нас могут быть различные идеи солнца — например, если в один момент мы смотрим на него простым глазом, а в другой с помощью оптической трубы. Однако астрономические понятия не делают солнце бóльшим или меньшим; они скорее показывают нам обманчивость чувственной идеи.

ОТВЕТ

Здесь также отрицаемая и в то же время описываемая идея солнца и есть то самое, что я именую идеей.

ВОЗРАЖЕНИЕ IX

Ибо вряд ли подлежит сомнению, что идеи, являющие мне субстанции, представляют собой нечто большее или, так сказать, содержат в себе больше объективной реальности, нежели те, что являют мне только модусы, или акциденции; и, опять-таки, все те представления, посредством которых я мыслю некоего вышнего Бога — вечного, бесконечного, всеведущего, всемогущего, творца всех сущих помимо него самого вещей,— все эти представления, несомненно, содержат в себе больше объективной реальности, нежели те, с помощью которых мы уясняем себе конечные субстанции.

Я не единожды уже отмечал, что нам не дана никакая идея Бога или души; добавлю еще, что не дана нам и идея субстанции. Ведь субстанция (представляющая собой материю — субъект акциденций и изменений) подвластна только лишь рассуждению: она не воспринимается непосредственно и не являет нам никакой идеи. А если это верно, то как можно говорить, будто идеи, являющие мне субстанцию, суть нечто большее и содержат больше

объективной реальности, чем те, что являют мне акциденции? Кроме того, г-ну Декарту следовало бы еще раз объяснить, что это значит — *больше реальности?* Разве с реальностью можно связывать понятия «больше» и «меньше»? Либо, если г-н Декарт считает, что одна вещь может быть больше вещью, чем другая, пусть он позаботится о том, чтобы такая возможность была доступна нашему восприятию и объяснена с той степенью очевидности, какая требуется в любом доказательстве и какая обычно присуща его рассуждениям.

ОТВЕТ

Я не единожды отмечал, что называю идеей именно то, что подвластно разуму и рассуждению, впрочем, как и все остальное, воспринимаемое нами каким-либо образом. И я достаточно четко объяснил, каким образом к реальности применимы понятия «больше» и «меньше», а именно: субстанция более вещественна, чем модус, и если взять реальные качества, или несовершенные субстанции, то они вещественнее модусов, но менее вещественны, чем совершенные субстанции; если взять бесконечную и независимую субстанцию, она будет более вещественной, чем конечная и зависимая. Все это разумеется само собой.

ВОЗРАЖЕНИЕ X

Итак, остается одна лишь идея Бога, относительно которой надо рассмотреть, не может ли здесь что-либо исходить от меня самого. Под словом «Бог» я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, породившую как меня самого, так и все прочее, что существует — если оно существует. Несомненно, все эти вещи таковы, что по мере тщательного рассмотрения мне представляется все менее возможным, чтобы они исходили лишь от меня. Таким образом, следует сделать вывод от противного, что Бог в силу необходимости существует.

Исследуя атрибуты Бога, дабы извлечь на свет идею Бога и посмотреть, содержится ли в ней что-нибудь, что не может исходить от нас самих, я нахожу (если только не ошибаюсь), что мысли, связанные нами с именем Бога, исходят не от нас, но нет также необходимости в том, чтобы они исходили не от внешних объектов, а из

какого-то иного источника. Ибо под именем Бога я разумею *субстанцию* или, иначе говоря, я понимаю, что Бог существует (понимание это основано не на идее, а на рассуждении); далее, я мыслю эту субстанцию *бесконечной* (т. е. я не могу ее постичь и вообразить ее пределы, или крайние части, без того, чтобы потом не вообразить еще более крайние); из этого следует, что при имени *бесконечная* возникает не идея божественной бесконечности, но лишь идея моей собственной ограниченности, или конечности. Затем, я мыслю эту субстанцию независимой или, иначе говоря, я не постигаю причины, по которой мог бы возникнуть Бог; из этого ясно, что у меня нет иной идеи, связанной со словом *независимая*, кроме воспоминания о моих идеях, возникавших в разное время и потому зависимых.

Таким образом, сказать, что Бог *независим*, означает лишь утверждать, что Бог принадлежит к числу тех вещей, происхождения которых я себе не представляю. Точно так же сказать, что Бог *бесконечен*,— это то же самое, как если бы мы сказали, что он принадлежит к числу тех вещей, границы которых мы не постигаем. Итак, любая идея Бога исключена; да и какая может быть идея, не имеющая возникновения и границ?

Всеведущий. Я спрашиваю тут, с помощью какой идеи постигает г-н Декарт умопостижение Бога?

Всемогущий. Точно так же — с помощью какой идеи постигается могущество, имеющее отношение к будущим, т. е. еще не сущим, вещам? Конечно, я постигаю могущество на основе представления, или памяти, о минувших деяниях, причем рассуждаю так: он это свершил, следовательно, мог это свершить; а значит, он, существуя, может то же самое свершить снова или, иначе говоря, он обладает потенцией свершений. Но все это — идеи, которые вполне могут возникнуть под воздействием внешних объектов.

Творец всего возникшего. Какое-то представление о творении я могу себе создать на основе того, что́ я видел,— например, наблюдая рождение человека или его рост как бы от малой точки до фигуры и размеров, присущих ему во взрослом состоянии. Другой идеи, связанной с именем творца, ни у кого нет. Но того, что мы можем представить себе мир созданным, еще недостаточно для доказательства акта творения. А посему, если бы даже было доказано существование чего-то *бесконечного, независимого, всемогущего* и т. д., из этого вовсе не вытекало бы,

что существует творец,— разве только кому-нибудь покажется правильным следующее умозаключение: из того, что существует нечто, чему мы приписываем творение всех прочих вещей, следует вывод, что этим «нечто» был некогда создан мир.

Помимо того, поскольку г-н Декарт утверждает, что идея Бога и нашей души у нас врожденная, я хотел бы понять, мыслят ли души людей, находящихся в состоянии глубокого сна без сновидений. Если это не так, значит, они в это время полностью лишены идей. А из этого следует, что не существует никаких врожденных идей, ибо то, что врожденно, всегда в нас присутствует.

ОТВЕТ

Ни один из атрибутов, приписываемых нами Богу, не может исходить от внешних объектов, как от образца, поскольку в Боге нет ничего сходного с тем, что присутствует во внешних, т. е. телесных, вещах. Все, что в наших мыслях не похоже на эти вещи, явно имеет своим источником не их, а осмысленную нами причину этого отличия.

И вот я спрашиваю: на каком основании наш философ выводит божественное умопостижение из внешних объектов? Я-то легко могу объяснить, откуда у меня есть идея этого умопостижения, ибо я утверждаю, что под идеей разумею все то, что является формой какого-то познания. Да и кто не познаёт, что он постигает нечто? А посему, кто же не обладает этой формой, или идеей, постижения, которая при бесконечном расширении образует идею божественного постижения, что относится и к прочим атрибутам Бога?

Но поскольку мы использовали присущую нам идею Бога для доказательства его существования и поскольку в этой идее содержится столь безграничная потенция, что нам понятна нелепость предположения (в случае если Бог существует), будто что-то может существовать помимо него, если не он сам это создал, из этого доказательства его бытия с очевидностью следует также доказательство сотворения им самим всего мира, или всех отличных от него вещей, сколько бы их ни было.

Наконец, говоря, что у нас есть некая врожденная идея, мы не считаем, будто эта идея постоянно нам явлена: ведь тогда у нас не было бы вообще ни одной врожденной идеи; я утверждаю лишь, что у нас есть способность вызывать ее в своем сознании.

ВОЗРАЖЕНИЕ XI

Вся сила моего доказательства заключена в том, что я признаю немыслимым мое существование таким, каков я есть по своей природе, а именно с заложенной во мне идеей Бога, если Бог не существует поистине — тот самый Бог, чья идея во мне живет.

Поскольку осталось недоказанным, что мы обладаем идеей Бога, а христианская религия обязывает нас верить в непостижимость Бога, т. е., как я это понимаю, в Бога, чьей идеи мы не имеем, из этого следует, что существование Бога также не доказано и еще менее доказан акт творения.

ОТВЕТ

Когда утверждают, что Бог непостижим, подразумевается невозможность составить себе адекватное понятие Бога. Но почему именно мы обладаем идеей Бога, повторялось у меня часто — до тошноты; здесь не приводится ничего, что опровергало бы мои доказательства.

ВОЗРАЖЕНИЕ XII

Разумеется, я считаю, что ошибка как таковая не есть нечто реальное, зависящее от Бога, но есть определенный изъян. Таким образом, нет нужды в том, чтобы я заблуждался в силу какой-то способности к заблуждению, нарочно данной мне с этой целью Богом.

Разумеется, невежество — это только изъян, и для незнания нет нужды в какой-то положительной способности; однако относительно ошибки дело не столь очевидно. Камни и другие неодушевленные вещи не могут ошибаться лишь потому, что лишены способности рассуждения и способности воображения; а посему напрашивается вывод, что для ошибки необходимо наличие способности рассуждения или, по крайней мере, воображения — но ведь обе эти способности являются положительными и дарованы всем способным заблуждаться, и только им.

Кроме того, г-н Декарт утверждает: *я замечаю, что они* (т. е. мои ошибки) *зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к отбору* или, иначе говоря, от свободы выбора. По-видимому, это противоречит сказанному раньше. К тому же следует отметить, что свобода выбора допущена здесь без доказательства и направлена против мнения кальвинистов.

ОТВЕТ

Хотя необходимой предпосылкой заблуждения является способность рассуждения (точнее, суждения, или утверждения и отрицания), поскольку первое представляет собой недостаток второй, тем не менее отсюда не следует, будто недостаток этот реален, подобно тому как не реальна и слепота, хотя камни нельзя назвать слепыми — по той простой причине, что они вообще не способны видеть. Кстати, я удивлен, что до сих пор не обнаружил во всех этих возражениях ни одного верного умозаключения. Ведь я не допустил здесь относительно свободы воли ничего, что каждый из нас не испытывал бы на самом себе; благодаря естественному свету это тоже хорошо известно, и я не понимаю, по какой причине мое суждение названо противоречащим вышесказанному.

Правда, быть может, есть многие, кто, принимая во внимание божественное предопределение, не в состоянии уловить, как может совмещаться с ним наша свобода; однако нет человека, который не испытал бы на себе, что свободное и произвольное — это одно и то же. Но здесь не место исследовать, каково мнение остальных по этому вопросу.

ВОЗРАЖЕНИЕ XIII

Например, когда в эти дни я исследовал, существует ли что-нибудь в мире, и подмечал, что из самого факта такого исследования с очевидностью вытекает факт моего существования, я, по крайней мере, не мог воздержаться от суждения, что столь ясно постигаемое мной истинно; и не то чтобы меня толкала к такому суждению какая-то внешняя сила: я приходил к нему потому, что от великого озарения разума появляется большая предрасположенность воли, и я тем более добровольно и свободно начинал верить в указанную истину, чем меньше испытывал по отношению к ней безразличия.

Выражение это — «великое озарение разума» — метафора, а потому и не может служить аргументом. Каждый, кто не испытывает сомнений, претендует на такую же ясность разума, и воля его так же направлена к утверждению факта, в коем он не сомневается, как и у того, кто действительно знает. А посему кто-либо может упрямо держаться своего мнения и защищать его именно в силу такого озарения, а не потому, что он познал истину.

Кроме того, не только познание истины, но и вера и выражение согласия не имеют ничего общего с волей, ибо мы невольно верим в то, что подкреплено сильными аргументами или убедительно нам изложено. Правда, утверждение и отрицание, обоснование и опровержение предложений суть акты воли, но из этого не следует, что внутреннее одобрение зависит от нашей воли. Итак, вывод, что *в том неправильном использовании свободы воли содержится отрицание, образующее форму ошибки,* недостаточно обоснован.

ОТВЕТ

Могут ли слова *великое озарение* служить аргументом, или они являются лишь пояснительными (как оно и есть), не имеет отношения к делу. Всякий знает, что под светом разума понимают обычно проницательность ума, каковой, быть может, и не обладают те, кто полагает, что она у них есть; однако это не мешает ей быть чем-то совсем иным в сравнении с твердым мнением, составленным без ясного понимания.

Когда же здесь утверждается, будто мы невольно выражаем согласие с ясно воспринимаемыми вещами, это все равно что сказать, будто мы невольно устремляемся к ясно осознанному благу: ведь слово *невольно* здесь неуместно, ибо в таком контексте оно означает, что мы одновременно хотим и не хотим одного и того же.

ВОЗРАЖЕНИЕ XIV

Когда, к примеру, я представляю себе треугольник, то, хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не измышлена мною и не зависит от моего ума. Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника.

Если треугольника нигде на свете не существует, я не постигаю, каким образом он может иметь какую-либо природу; ведь если его нигде нет, он не существует; а следовательно, у него нет никакой сущности, или природы. Треугольник возникает в уме из увиденного треугольни-

ка или созданного по образу и подобию виденного. Но коль скоро мы однажды обозначили вещь (от которой, как мы считаем, возникла идея треугольника) этим именем, оно сохранится и тогда, когда сам треугольник исчезнет. Подобным же образом, если мы однажды осознали в уме, что сумма всех углов треугольника равна двум прямым, и дали треугольнику это другое обозначение — *фигура, имеющая три угла, в сумме равные двум прямым,*— даже если на свете больше не останется ни одного треугольника, обозначение это сохранится и истинность этого положения пребудет вовеки: *Треугольник — это фигура, сумма трех углов которой равна двум прямым.* Но не сохранится навеки природа треугольника, если случится, что все треугольники исчезнут из мира.

Подобным же образом вечной истиной является положение: *Человек — живое существо*, вследствие того что имена вечны; но, если род человеческий вымрет, природа человеческая не сохранится.

Отсюда ясно: сущность, поскольку ее отличают от существования, есть не что иное, как сопряжение имен с помощью глагольной связки «есть». Таким образом, сущность без существования — это всего только наше измышление. По-видимому, как мысленный образ человека относится к самому человеку, так сущность относится к существованию или как предложение *Сократ — человек* относится к предложению *Сократ есть, или существует*, так сущность Сократа относится к его существованию. Ну а предложение — *Сократ — человек,* высказанное, когда Сократа уже нет на свете, означает лишь сопряжение имен, и связка «есть» или «быть» подразумевает образ единой вещи, обозначенной двумя именами.

ОТВЕТ

Отличие сущности от существования известно всем, а то, что здесь говорится о вечных именах (вместо вечной истинности понятий или идей), было уже раньше в достаточной мере опровергнуто.

ВОЗРАЖЕНИЕ XV

Однако ввиду того что он не даровал мне никакой способности, которая позволила бы все это распознать (проистекают ли идеи от тел или нет), но, напротив, наделил меня большой склонностью верить, что идеи эти

проистекают от телесных вещей, я не вижу, каким образом можно было бы представить себе, что он не обманщик, в том случае, если бы указанные идеи проистекали не от телесных вещей, а из какого-либо другого источника. Итак, телесные вещи существуют.

Мнение, что врачи не погрешают, когда обманывают больных ради их собственной пользы, является общераспространенным; то же самое можно сказать об отцах, обманывающих своих детей ради их блага; преступность обмана состоит не в лживости слов, а в коварстве обманщиков. Пусть же г-н Декарт рассудит, верно ли универсальное применение положения *Бог ни в коем случае не может нас обманывать:* ведь если это положение не является абсолютно верным, нельзя делать из него вывод о существовании телесных вещей.

ОТВЕТ

Для моего вывода не требуется, чтобы мы ни в коем случае не могли обмануться (я даже допустил, что мы часто обманываемся), но необходимо, чтобы мы не ошибались тогда, когда такая ошибка свидетельствовала бы о желании Бога нас обмануть: ведь такое стремление противоречило бы его сущности. Здесь мы снова имеем дело с необоснованной критикой.

ПОСЛЕДНЕЕ ВОЗРАЖЕНИЕ

Ныне я понимаю, что между тем и другим состоянием (т. е. между бодрствованием и сном) *есть огромная разница, заключающаяся в том, что наша память никогда не сопрягает сонные видения со всей остальной жизнедеятельностью.*

Я спрашиваю, достоверно ли, что человеку, сомневающемуся во сне, спит ли он или нет, не может присниться, что его сон связан с идеями целого ряда минувших событий? Если это возможно, те события, кои представляются спящему деяниями его прошлой жизни, могут быть приняты им за истинные точно так же, как если бы они возникли в его сознании наяву. Помимо этого, коль скоро, согласно автору, вся достоверность и истинность знания зависит единственно лишь от постижения истинного Бога, либо атеисты не могут заключить на основании памяти о своей прошлой жизни, что они бодрствуют, либо кто-то из них может знать, что он бодрствует, и не постигнув истинного Бога.

ОТВЕТ

Спящий человек неспособен на самом деле связывать свои сновидения с идеями прошлых событий, хотя ему и может казаться, что он это делает. Кто станет отрицать, что во сне возможна ошибка? Однако, проснувшись, мы с легкостью эту ошибку распознаём.

Разумеется, атеист может на основании памяти о своей прошлой жизни заключить, что он бодрствует; но он не может знать, достаточно ли этого признака для уверенности в своей правоте, если он не знает, что создан Богом, не способным к обману.

ЧЕТВЕРТЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

ПИСЬМО, АДРЕСОВАННОЕ ДОСТОЧТИМОМУ МУЖУ [16]

Ты не пожелал, досточтимый муж, осчастливить меня задаром: ты требуешь возмещения за огромное благодеяние, и возмещения нелегкого, поскольку удостоил ознакомить меня с талантливейшим сочинением при том лишь непременном условии, чтобы я открыто поведал тебе свои о нем суждения. Жестокое это условие, удовлетворить которому меня вынуждает лишь жажда познания прекрасных вещей. Я весьма охотно отказался бы от этой чести, если бы для меня было сделано новое исключение (подобное тому, какое некогда сделал претор для тех, кто выразил свое согласие *под воздействием силы и страха)* — исключение, освобождающее от тяжкой обязанности того, кто *делает что-то под воздействием настойчивой любознательности.*

Но чего же ты от меня хочешь? Вряд ли ты ожидаешь моего суждения об авторе, ибо ты давно знаешь, сколь высоко я ценю огромную силу его таланта и его редкую ученость. Ты также не пребываешь в неведении относительно того, сколь тяжкими я обременен занятиями, и не можешь не понимать, даже если приписываешь мне больше, чем подобает, возможностей, что я вполне сознаю свою слабость. Между тем то, что ты предлагаешь мне для исследования, требует как незаурядного ума, так и полной ясности мысли, освобожденной от суеты всех мирских дел, а это, как ты прекрасно видишь, может быть достигнуто лишь с помощью внимательного размышления и глубокого самосозерцания. Но коли ты велишь, я должен подчиниться; если я допущу какую-нибудь ошибку, виноват в этом будешь ты, раз ты вынуждаешь меня писать. И хотя Философия может приписать себе одной весь этот труд, все же, поскольку весьма скромный в этом отношении автор добровольно поставил себя перед трибуналом теологов, я выступлю здесь в двоякой роли: сначала я изложу то, что, согласно моим представлениям, могут здесь возразить философы по двум главным вопросам —

относительно природы нашего ума и относительно Бога, а затем выражу сомнения, которые на протяжении всего этого труда могут возникнуть у теолога.

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО УМА

Здесь прежде всего приходится с удивлением отметить, что досточтимый муж устанавливает в качестве главного принципа всей своей философии то же самое, что установил до него св. Августин, человек острейшего ума, достойный великого изумления не только в области теологии, но и в чисто философских вопросах. Во 2-й книге «О свободе воли» (гл. 3) Алипий в споре с Эводием, доказывая существование Бога, говорит: *Прежде всего — дабы начать с вещей очевиднейших — я тебя спрашиваю, существуешь ли ты сам, или, быть может, ты боишься, не ошибаешься ли ты в этом вопросе — хотя, если бы тебя не было, ты ведь не мог бы и ошибаться?* Это место очень напоминают слова нашего автора: *Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую.* Однако продолжим наше исследование и, стараясь держаться поближе к делу, посмотрим, каким образом на основе этого принципа можно заключить, что наш ум существует отдельно от тела.

Я могу сомневаться, обладаю ли я телом и даже существует ли вообще в природе вещей какое-то тело; однако мне нельзя сомневаться в том, что я есмь, или существую, до тех пор, пока я сомневаюсь, или же мыслю.

Итак, я — сомневающийся и мыслящий — не есть тело; в противном случае, сомневаясь относительно тела, я сомневался бы в отношении себя самого.

Более того, в случае если бы я настаивал на том, что не существует вообще никакого тела, все же сохранилось бы положение: *Я — нечто, следовательно, я — не тело.*

Весьма тонкое рассуждение, но кто-нибудь мог бы возразить то, что возражает себе и сам автор: из того, что я сомневаюсь относительно тела или отрицаю его существование, еще не следует, будто никакого тела не существует. *Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неведомы, в действительности не отличаются от моего я, мне известного? Не знаю*, говорит он, *и покамест об этом не сужу; я знаю, что существую, и спрашиваю лишь, чтó я представ-*

ляю собой — тот, кого я знаю. Весьма достоверно, что познание этого моего я, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей, относительно существования которых мне пока ничего не известно.

Но поскольку он признает, что в ходе доказательства, предложенного им в трактате «О методе» [17], рассуждение его достигло лишь того предела, где он исключил из природы своего ума все телесное — *не в смысле истинной сути предмета, но лишь с точки зрения восприятия* (так, что он не познаёт ничего, относящегося к его сущности, кроме того, что он — вещь мыслящая), из этого ответа ясно, что исследование его до сих пор пребывает в тех же границах, а посему вопрос, который он обязался решить, остается пока девственно нетронутым: *каким образом из того, что я не познаю ничего иного, относящегося к моей сущности, следует, что и действительно ничто иное к ней не относится?* Однако (признаюсь в своей тупости) я не заметил на протяжении всего «Второго размышления», чтобы он выполнил это свое обещание. Насколько я смог догадаться, к доказательству этого положения он приступает в «Шестом размышлении», там, где приходит к выводу, что оно зависит от ясного познания Бога, какового во «Втором размышлении» он еще не достиг. Вот как звучит его доказательство: *Поскольку*, говорит он, *я знаю, что все, мыслимое мной ясно и отчетливо, может быть создано Богом таким, как я это мыслю, мне достаточно иметь возможность ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга: ведь, по крайней мере, они могли быть разделены меж собою Богом; при этом не имеет значения, с помощью какой способности мы можем установить их различие. Поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей, не протяженной, а с другой — отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него.*

Здесь надо несколько задержаться: мне представляется, что в этих немногих словах — гвоздь всей проблемы.

И прежде всего, дабы большая посылка этого силлогизма была верна, здесь надо говорить не о любом — пусть даже ясном и отчетливом — познании вещи, но лишь об адекватном. Ведь досточтимый муж признает сам, в ответе Теологу [18], что достаточно *формального* различия и не требуется *реального для того, чтобы одно постигалось в своем*

отличии и обособленности от другого с помощью абстракции, совершаемой интеллектом, неадекватно постигающим вещь. Откуда он тут же делает вывод: *Я постигаю, что́ есть тело, полагая, что оно только протяженное, имеющее очертания, подвижное и т. д., и отрицая в нем все то, что относится к природе ума; и наоборот, я понимаю ум как завершенную вещь, сомневающуюся, постигающую, желающую и т. д., хотя и отрицаю в нем какое бы то ни было из свойств, содержащихся в идее тела. А следовательно, между умом и телом существует реальное различие.*

Однако кто-нибудь может подвергнуть сомнению это твое допущение и сказать, что твое понятие собственного *я* должно считаться неадекватным; поскольку ты воспринимаешь себя как вещь мыслящую и не протяженную и вместе с тем как вещь протяженную и не мыслящую, надо внимательно рассмотреть, каким образом это было доказано выше. Я ведь не считаю, что твое допущение настолько само по себе очевидно, что оно должно быть принято как принцип, не требующий доказательства: доказать его необходимо.

По крайней мере, что касается первой его части, а именно, твоего полного понимания того, что́ есть тело, восприятия его как чего-то протяженного, имеющего очертания, подвижного и т. д. и отрицания за ним всего присущего природе ума — это не достаточное доказательство. Ведь тот, кто стал бы настаивать, что ум наш телесен, вовсе не должен был бы предполагать, будто любое тело — это ум, и, таким образом, тело относилось бы к уму, как род к виду. Но род может быть постигнут без вида, и в отношении него следует отрицать все, что свойственно виду и его отличает; поэтому логики обычно говорят, что отрицание вида не означает отрицания рода: так, я могу постигнуть фигуру без постижения какого-либо из тех свойств, кои присущи кругу. Поэтому здесь недостает доказательства возможности полного и адекватного постижения ума отдельно от тела.

Во всем сочинении г-на Декарта я вижу только один аргумент, пригодный для такого доказательства,— тот, что предложен им в самом начале: *Я могу отрицать существование какого бы то ни было тела, или протяженной вещи, но тем не менее достоверно знаю, что я существую в то время, как я это отрицаю, или, иначе говоря, в то время, как я мыслю; итак, я — мыслящая вещь, а не тело, и к понятию моего я тело не причастно.*

Из этого, как я вижу, допустимо лишь заключить:

какое-то понятие моего *я* может быть составлено без понятия тела; но мне покамест не вполне ясно, насколько такое понятие полно и адекватно,— так, чтобы я был уверен в своей правоте, когда исключаю из своей сущности тело. Поясню это на примере.

Допустим, кому-то известно, что угол, вписанный в полукруг, прямой, и потому треугольник, образованный этим углом и диаметром круга, будет прямоугольным; однако он сомневается и пока еще ясно не видит, более того, введенный в заблуждение неким софизмом, отрицает, что квадрат основания прямоугольного треугольника равен сумме квадратов его катетов: он, очевидно, укрепляется в своей ложной уверенности таким же способом, какой предлагает наш досточтимый автор. *Поскольку,* говорит он, *я ясно и отчетливо постигаю, что треугольник этот прямоугольный, но сомневаюсь, равен ли квадрат его основания сумме квадратов его катетов, равенство квадрата его основания сумме квадратов катетов не относится к его сущности.*

Далее, хоть я и буду отрицать равенство квадрата основания этого треугольника сумме квадратов его катетов, у меня тем не менее сохранится уверенность в том, что треугольник этот прямоугольный, и в моем уме останется ясное и отчетливое понимание того факта, что один из его углов — прямой; сам Бог не добьется того, чтобы треугольник этот перестал быть прямоугольным.

Итак, то, в чем я сомневаюсь и даже это отрицаю, при том что у меня сохраняется вышеуказанная идея прямоугольного треугольника, не имеет отношения к его сущности.

Кроме того, *поскольку я знаю, что все, постигаемое мной ясно и отчетливо, могло быть сотворено Богом таким, каким я это постигаю, мне достаточно возможности ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы быть уверенным в отличии одной из этих вещей от другой, поскольку они могли быть разделены Богом.* Но я ясно и отчетливо постигаю, что этот треугольник прямоугольный, без того, чтобы допускать равенство квадрата его оснований сумме квадратов катетов; следовательно, Бог, по крайней мере, мог сотворить прямоугольный треугольник, квадрат основания которого не равен квадратам катетов.

Не вижу, что можно было бы на это возразить, кроме того, что упомянутый человек не воспринимает ясно и отчетливо прямоугольный треугольник. Но откуда у меня

может быть способность воспринимать природу моего ума более ясно, нежели человек этот воспринимает природу треугольника? Ведь его уверенность в том, что треугольник, вписанный в полукруг, имеет один прямой угол (таково понятие прямоугольного треугольника), совершенно равнозначна моей уверенности в собственном существовании на том основании, что я мыслю.

Таким образом, человек этот заблуждается в том, что не признает: равенство квадрата основания и т. д. присуще природе того треугольника, который он ясно и отчетливо постигает как прямоугольный; так почему же не могу ошибиться я, полагая, что моей природе, которую я ясно и отчетливо познал как мыслящую вещь, не присуще ничего иного, кроме того, что она — вещь мыслящая? А ведь вполне может оказаться, что моей природе присуще быть протяженной вещью.

И действительно, скажет кто-то, нет ничего удивительного, если, когда я на основании того, что мыслю, делаю вывод, что я существую, идея, которую я образую относительно себя, познанного таким способом, не представляет моему разуму ничего иного, кроме моего *я* как мыслящей вещи,— поскольку идея эта заимствована исключительно из моего мышления; а посему мне кажется, что из этой идеи нельзя извлечь никакого аргумента, доказывающего, что к моей сущности не имеет отношения ничего, кроме содержания данной идеи.

К тому же представляется, что такой аргумент доказывает, более того, что необходимо, и приводит нас к платоновской мысли (которую наш автор, правда, опровергает), гласящей, что к нашей сущности не имеет отношения ничто телесное, так что человек — это чистый дух, тело же представляет собой всего лишь повозку духа,— на этом основании платоники определяют человека как дух, использующий тело.

Таким образом, если ты ответишь, что тело не просто исключается из моей сущности, но лишь постольку, поскольку я — мыслящая вещь в строгом смысле этого слова, то может возникнуть опасение, как бы кто-то не заподозрил, что, быть может, понятие моего *я* как мыслящей вещи не является понятием некоей сущности, воспринимаемой в полном объеме и адекватно, но является всего только неадекватным представлением, содержащим в себе произведенную умом абстракцию.

Подобно тому как геометры мыслят линию как длину, лишенную ширины, а поверхность — как длину и ширину

без глубины, хотя на самом деле не существует никакой длины без ширины и ширины без глубины, так, быть может, кто-то способен усомниться, не является ли любая мыслящая вещь протяженной, которой, однако, наряду с общими для всех протяженных вещей свойствами — такими, как наличие очертаний, движения и т. д.,— присуще и особое качество мышления. Отсюда следует, что если мыслящая вещь как таковая может восприниматься с помощью производимой умом абстракции как обладающая одним только этим качеством, хотя на самом деле мыслящей вещи подобают телесные свойства, то и количество может восприниматься в сочетании с одной лишь длиной, хотя на самом деле любому количеству наряду с длиной присущи ширина и глубина.

Трудность здесь усугубляется тем, что указанная способность мышления представляется тесно связанной с телесными органами, поскольку у малых детей она как бы дремлет, а у умалишенных ее можно считать угасшей; нечестивые атеисты — палачи наших душ — особенно сильно упирают на это.

Вот пока все, что я хотел сказать о реальном отличии нашего ума от тела. Но поскольку г-н Декарт предпринял доказательство бессмертия наших душ, неизбежно возникает вопрос, следует ли оно с очевидностью из вышеуказанного различения. Ведь из принципов общераспространенной философии это никак не вытекает, и, хотя такие философы обычно утверждают, что души животных отличны от их тел, тем не менее, согласно их взглядам, эти души погибают вместе с телами.

Я довел свой ответ до этой границы, имея намерение показать, каким образом, следуя принципам нашего автора, кои, как мне представляется, я извлек из его метода философствования, весьма легко, на основе реального отличия души от тела, прийти к выводу о бессмертии первой (поскольку мне были сообщены новые ночные размышления досточтимого мужа, которые не только бросают яркий свет на все его сочинение, но и как раз в этой части содержат почти те же аргументы, какие я сам привел для решения указанного вопроса).

Что касается животных, то г-н Декарт уже не раз в других своих сочинениях указывал, что они не имеют душ, но обладают лишь определенным образом сформированным телом и различными органами, соотнесенными между собой так, чтобы иметь возможность производить в этом теле и посредством него все наблюдаемые нами действия.

Однако я опасаюсь, как бы это убеждение не вызвало неверия в умах людей, если только оно не будет подкреплено сильнейшими аргументами. Ведь на первый взгляд кажется невероятным, что без всякого содействия души лучи света, отражающиеся от тела волка, воздействуют на тончайшие оптические нервы в глазах овцы, и благодаря этому воздействию, достигающему мозга овцы, жизненные духи распространяются по ее нервам таким образом, что неминуемо заставляют ее обратиться в бегство.

Добавлю здесь лишь одно: то, что г-н Декарт говорит относительно отличия воображения от мышления, или понимания, и его утверждение о том, что мы с большей достоверностью постигаем явления нашего разума, чем показания наших чувств,— все это заслуживает с моей стороны самого высокого одобрения. Ведь я научился уже от Августина («О количестве души», гл. 15) решительно отвергать мнение тех, кто убеждает себя, будто различаемое нашим разумом менее достоверно, чем то, что различает наше телесное зрение, постоянно сражающееся с затуманивающей его слизью. Св. Августин говорит также («Монол[оги]», кн. I, гл. 4), что в вопросах геометрии, как он не раз убеждался, чувства подобны утлым судам. *Ибо*, говорит он, *когда они доставляют меня в то место, куда я стремился, как только я отпускаю их на волю и, закрепившись на твердой почве, начинаю перебирать в мыслях то, что они мне сообщили, мое состояние напоминает нетвердые шаги человека, перенесшего морскую качку.* А посему я считаю, что легче изобрести способ плавания по земле, чем постигать геометрию чувствами, хотя начинающим ученикам они, очевидно, оказывают какую-то помощь.

О БОГЕ

Первое доказательство бытия Бога, о котором автор трактует в «Третьем размышлении», состоит из двух частей: в первой говорится, что Бог есть, если у меня есть его идея; последующая часть содержит доказательство того, что я, обладающий такой идеей, могу происходить только от Бога.

В отношении первой части я не могу одобрить единственно лишь непоследовательность г-на Декарта, сначала утверждающего, что *ложность как таковая может содержаться лишь в суждениях,* а немного погодя допускающего, что *идеи не только формально, но и материально*

могут быть ложными. Мне кажется, что такое утверждение не согласуется с его принципами.

Однако я опасаюсь, что в столь темном предмете не сумею достаточно ясно изложить свои соображения; поэтому я воспользуюсь лучше примером. *Если бы,* говорит он, *было истинным, что холод всего лишь отрицание тепла, тогда идею, представляющую мне его в качестве чего-то реального и положительного, справедливо можно было бы назвать материально ложной.*

Напротив, если холод лишь отрицание, не может быть никакой идеи, которая представляла бы мне его как нечто положительное,— и, таким образом, автор смешивает здесь идею с суждением.

Что же представляет собой идея холода? Да сам холод, поскольку он объективно содержится в интеллекте. Но если холод — это отрицание, он не может быть объективно представлен в интеллекте идеей, объективное бытие которой есть положительная сущность. Итак, если холод всего лишь отрицание, его положительная идея вообще не может существовать, а посему не может существовать и такая положительная идея, которая была бы материально ложной.

Тем же самым аргументом г-н Декарт подкрепляет свое доказательство того, что идея бесконечного бытия не может не быть истинной; ибо, хотя и можно вообразить, будто такого бытия не существует, нельзя, однако, вообразить, будто идея этого бытия не являет мне ничего реального.

То же самое может быть отнесено к любой положительной идее. Ибо, хотя и возможно вообразить, будто холод, который, по моей мысли, представлен мне положительной идеей, не является положительным, нельзя, однако, вообразить, будто положительная идея не являет мне ничего реального и положительного. Ведь идея именуется положительной не в соответствии с бытием, коим она обладает как модус мышления (ибо в соответствии с этим модусом все идеи положительны), но лишь в соответствии с объективным бытием, которое она содержит в себе и являет нашему уму. Итак, указанная идея может не быть идеей холода, но она не может быть ложной.

Однако, скажешь ты, она ложна по одному тому, что она — не идея холода. Нет, ложно твое суждение, если ты считаешь ее идеей холода; сама же идея у тебя весьма истинная. Подобным же образом идея Бога не может быть названа ложной в материальном смысле, хотя кто-то и мо-

жет перенести ее на вещь, вовсе не являющуюся Богом, как это делают идолопоклонники.

Наконец, эта идея холода, которую ты именуешь материально ложной,— что являет она твоему уму? Отрицание? Значит, она истинна. Положительное бытие? Значит, она — не идея холода. И кроме того, какова причина этого объективно положительного бытия, которая делала бы данную идею материально ложной? *Причина эта*, говоришь ты, *я сам, поскольку я причастен небытию*. Таким образом, объективно положительное бытие какой-то идеи может быть причастно небытию, а ведь это опрокидывает главные основоположения досточтимого мужа.

Но перейдем к последующей части доказательства, в ходе которого ставится вопрос: *могу ли я сам, обладающий идеей бесконечного бытия, происходить от чего-то другого, а не от бесконечного бытия, и особенно — от себя самого?* Досточтимый муж утверждает: я не могу происходить от себя самого по той причине, что, *если бы я сам себе даровал бытие, я придал бы себе и все совершенства, идею которых я у себя нахожу*. На это проницательный теолог ответил: *Происхождение от самого себя должно понимать не в положительном смысле, но в отрицательном, ибо это то же самое, что не происходить от другого. Однако*, продолжает он, *если нечто существует* само по себе, *т. е. не проистекает из другого, каким образом можно признать, что оно объемлет все и является бесконечным?* Ведь я не согласен с тобой, когда ты говоришь: *Если оно существует само по себе, значит, оно легко может даровать себе все; ибо оно не существует само по себе как причина и не предшествует себе самому таким образом, что сначала намечает осуществляемое позже*.

Опровергая этот аргумент, досточтимый муж утверждает, что *бытие само по себе следует понимать не отрицательно, но положительно* даже в том случае, когда это относится к Богу, а именно так, что *Бог некоторым образом являет в отношении самого себя то же самое, что действующая причина — в отношении своего следствия*. Мне этот довод представляется безусловно грубым и неправильным.

Итак, в чем-то я согласен с г-ном Декартом, но в другом отношении с ним расхожусь. Я признаю, что происходить от самого себя я могу лишь в положительном смысле, но не согласен, будто то же самое следует говорить о Боге. Напротив, я полагаю, что в утверждении, будто нечто происходит от себя самого положительно и как от причины,

содержится явное противоречие. Поэтому я прихожу к тому же выводу, что и наш автор, но совершенно иным путем, а именно следующим образом.

Дабы я происходил от самого себя, необходимо, чтобы я происходил от самого себя *положительно*, как от причины, а значит, немыслимо, чтобы я происходил от себя самого.

Основу этого силлогизма доказывают аргументы г-на Декарта, зиждущиеся на том, что, поскольку время может быть разделено на части, *из факта моего нынешнего бытия не следует мое существование в будущем — если только не предположить, что какая-то причина как бы воссоздает меня заново в каждый отдельный момент.*

Что до посылки, я считаю ее настолько ясной благодаря естественному свету, что едва ли, доказывая ее, можно избежать пустой болтовни или аргументации к известному от менее известного. Даже наш автор явно признает ее истинной, ибо он не решился открыто ее опровергнуть. Прошу вас, давайте взвесим нижеследующие его слова в ответе теологу: *Я не сказал,* говорит он, *будто немыслимо, чтобы нечто было действующей причиной себя самого; и хотя это, безусловно, верно, когда значение* действующей причины *ограничивается теми причинами, которые отличны от своих следствий, или предшествует им во времени, однако в данном вопросе такое ограничение неправомерно, потому что, как показывает естественный свет, в значение действующей причины не входит условие, чтобы она предшествовала своему следствию.*

Прекрасно сказано, если только речь идет о первом члене этого рассуждения; но почему здесь опущен второй член и не пояснено, что тот же естественный свет не требует от понятия действующей причины, чтобы она была отлична от своего следствия? Разве лишь потому, что сам естественный свет не позволил автору сделать подобное утверждение.

Разумеется, поскольку любое следствие зависит от причины и получает от нее свое бытие, разве не ясно, что одно и то же не может зависеть от самого себя или получать от себя самого свое бытие?

Кроме того, всякая причина есть причина следствия, а следствие — следствие этой причины, и посему между причиной и следствием существует постоянное взаимоотношение; последнее же возможно лишь между двумя разными вещами.

Далее, немыслимо постичь, не впадая в абсурд, что какая-то вещь получает бытие и, однако, она же этим бытием

обладает раньше, нежели мы поймем, что она его уже получила. Но это случится, если мы станем приписывать понятия причины и следствия одной и той же вещи в отношении ее самой. Каково, в самом деле, понятие причины? Причина дает бытие. А понятие следствия? Оно это бытие принимает. Итак, по существу понятие причины предшествует понятию следствия.

Но мы не можем постичь какую-то вещь, определяемую как причину, дающую бытие, если не постигаем эту вещь как носительницу бытия: ведь никто не может дать то, чем сам он не обладает. Следовательно, мы раньше постигли бы, что вещь эта обладает бытием, чем поняли бы, что она его получила; и, однако, у вещи принимающей принятие предшествует обладанию.

Это доказательство можно построить и иначе: никто не дает того, чем он не обладает; следовательно, никто не может дать себе бытие, если только он им уже не обладает; но если он им уже обладает, зачем он станет его себе давать?

Наконец, г-н Декарт утверждает: *благодаря естественному свету очевидно, что сохранение отличается от творения лишь количественно.* Но благодаря тому же естественному свету понятно, что ни одна вещь не может сотворить самое себя, а следовательно, она не может и себя сохранять.

Если же мы от общего тезиса перейдем к частной гипотезе, относящейся к Богу, вопрос станет, по-моему, еще более ясным: Бог может происходить от самого себя не *положительно*, но лишь *отрицательно*, т. е. *он не происходит от кого-то другого.*

И прежде всего это очевидно из аргумента, приводимого досточтимым мужем для доказательства положения, гласящего, что, если тело *существует само по себе*, оно необходимо существует само по себе положительно. *Части времени*, говорит он, *не зависят одна от другой, а посему из того, что тело это предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т. е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем — разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит.*

Однако этот аргумент никак не может относиться к наисовершеннейшему бытию, кое бесконечно; напротив, здесь явно напрашивается обратное положение, основанное на противоположных причинах. Ведь в идее бесконечного бытия заложено представление и о его бесконечной длительности, не ограниченной никакими пределами; поэтому

оно неделимо, постоянно и единовременно целостно, и лишь в силу несовершенства нашего интеллекта в нем могут различаться прошедшее и будущее время.

Отсюда с очевидностью следует, что нельзя понимать бесконечное бытие как существующее даже одно мгновение, без того чтобы одновременно не воспринимать его как существующее извечно и в будущем бесконечно продолжающее свое существование (на это указывает в одном месте сам автор); таким образом, вопрос о причине сохранности его бытия лишен содержания.

Более того, как часто указывает Августин (а никто после святых авторов не говорил о Боге ничего более достойного и возвышенного), у Бога нет ни прошлого, ни будущего бытия, но лишь бытие вечное; из этого с очевидностью вытекает, что ставить вопрос, почему бытие Бога сохранно, граничит с абсурдом, поскольку вопрос этот включает в себя представление о прошлом и будущем Бога, о его «раньше» и «позже», а все эти представления необходимо должны быть исключены из понятия бесконечного бытия.

Кроме того, Бога нельзя мыслить *положительно* существующим самим по себе — так, как если бы он вначале сам себя создал: ведь он существовал до своего нынешнего бытия; его можно (как часто заявляет сам автор) мыслить лишь поистине себя сохраняющим.

Однако к бесконечному бытию сохранность имеет не больше отношения, чем первоначальное творение. Я спрашиваю: что такое сохранность, если не какое-то постоянное воспроизведение вещи? Следовательно, всякая сохранность подразумевает первичное созидание, а посему само имя «продолжительность», как и «сохранность», включает в себя некую потенциальность; что же до бесконечного бытия, то оно — чистейший акт, без тени потенциальности.

Итак, заключим, что постичь бытие Бога самого по себе как положительное можно лишь вследствие несовершенства нашего интеллекта, воспринимающего Бога как сотворенную вещь. Это станет еще яснее из следующего рассуждения.

Действующая причина любой вещи выясняется лишь с точки зрения существования этой вещи, а не ее сущности. Например, если я постигаю треугольник, я ставлю вопрос, какая действующая причина способствовала появлению этого треугольника. Но абсурдно спрашивать о действующей причине в отношении равенства трех углов треугольника двум прямым; ответ на вопрос об этом равенстве с точки зрения действующей причины не может быть пра-

вилен; правильным будет лишь указание, что такова природа треугольника. Поэтому-то математики, поскольку они не занимаются вопросами бытия своих объектов, никогда не строят свои доказательства на основе действующей причины и цели. Но для сущности бесконечного бытия существование или, если угодно, сохранность существования имеет такое же значение, как для сущности треугольника — равенство трех его углов двум прямым. И подобно тому как на вопрос, почему три угла треугольника равны двум прямым, не следует отвечать исходя из действующей причины, но надо лишь сказать, что такова вечная и неизменная природа треугольника, в ответ на вопрос о причине существования Бога или о его сохранности не следует искать ни в самом Боге, ни вне его никакой действующей причины или ее подобия (я рассуждаю здесь о существе дела, а не о названии), но нужно привести в качестве основания утверждение, что такова природа наисовершеннейшего бытия.

Поэтому на заявление г-на Декарта: *свет природы учит нас, что не существует абсолютно никакой вещи, относительно которой нельзя было бы вопросить, почему она существует, или, иначе говоря, исследовать ее действующую причину, либо, если таковой нет, попытаться установить, почему указанная вещь в ней не нуждается,* я отвечаю, что тому, кто доискивается, почему существует Бог, нельзя отвечать исходя из действующей причины, но можно лишь сказать: «потому что Бог, или бесконечное бытие, существует». А тому, кто будет искать действующую причину этого бытия, надо ответить, что оно в таковой не нуждается. Если же он станет упрямо доискиваться, почему оно в ней не нуждается, надо сказать: «потому что Бог — бесконечное бытие, существование которого и есть его сущность»; ведь в действующей причине нуждается лишь то, в чем можно отличить актуальное существование от сущности.

А посему рушится все то, что г-н Декарт прибавляет к уже приведенным здесь словам. *Поэтому*, говорит он, *даже если бы я считал, что ни одна вещь никоим образом не может быть по отношению к самой себе тем же самым, чем действующая причина является по отношению к своему следствию, все же я ни в коем случае не заключил бы отсюда, будто существует некая первопричина, для которой я во что бы то ни стало должен искать — несмотря на ее название «первая» — другую причину, дабы никогда не прийти к действительной первопричине всего.*

Напротив, если бы я считал, что надлежит искать дей-

ствующую причину или ее подобие для какой бы то ни было вещи, я искал бы причину, отличную от любой намеченной вещи, поскольку для меня в высшей степени очевидно, что ни одна вещь не может быть по отношению к самой себе тем, чем действующая причина является по отношению к своему следствию.

Мне кажется, что г-н Декарт должен быть предупрежден о необходимости внимательно и со всем тщанием рассмотреть этот вопрос, ибо мне точно известно, что едва ли найдется теолог, которого не оскорбит положение, гласящее, что Бог положительно происходит сам от себя как от причины.

У меня остается лишь одно опасение — как бы не оказалось порочным кругом следующее его утверждение: *Истинность воспринимаемого нами ясно и отчетливо становится для нас несомненной лишь потому, что существует Бог.*

Но для нас не может быть несомненным существование Бога, если мы не воспринимаем это существование ясно и отчетливо; следовательно, прежде чем для нас станет несомненным существование Бога, мы должны быть уверены в том, что истинно все, воспринимаемое нами ясно и отчетливо.

Добавлю то, что я упустил, а именно, мне представляется ложным утверждение досточтимого мужа, будто у него, поскольку он — вещь мыслящая, не может оставаться ничего неосознанного. Ведь под собой, поскольку он — вещь мыслящая, г-н Декарт подразумевает не что иное, как свой ум, поскольку он отличен от тела. Но кто не понимает, что в нашем уме может содержаться много таких вещей, кои им не осознаются? Ум младенца во чреве матери обладает способностью мышления, но она им не осознана. Я опускаю здесь бесчисленные примеры подобного рода.

О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ ЗАДЕТЬ ТЕОЛОГОВ

Дабы завершить, наконец, этот тягостный диалог, я постараюсь быть здесь по возможности кратким и скорее лишь наметить тему, чем вдаваться в подробную дискуссию.

Прежде всего, я опасаюсь, как бы некоторых не оскорбил этот чересчур свободный прием философствования, все подвергающего сомнению. Да и сам автор определенно признается в трактате «О методе», что для посредственных умов путь этот опасен. Правда, я признаю, что в своем

«Кратком обзоре»[19] он смягчает повод для подобного опасения.

Однако же я не уверен, не следует ли предпослать «Первому размышлению» небольшое предисловие, в котором было бы указано, что автор не сомневается всерьез в указанных вещах, но ставит своей целью, отрешившись на краткий миг от всего того, что оставляет хотя бы малейший или (как именует это автор в другом месте) преувеличенный повод к сомнению, получить возможность установить что-то настолько нерушимо и прочно, чтобы не оставалось никакого основания для колебаний даже у величайших упрямцев. Поэтому слова *поскольку я не ведал виновника моего рождения*, по-моему, должны быть заменены словами *воображал, что я не ведаю.*

Что касается «Четвертого размышления», озаглавленного «Об истине и лжи», я по многим причинам, кои долго перечислять, весьма желал бы, чтобы в самом этом «Размышлении» либо в «Кратком обзоре» были отмечены два момента.

Первый из них — когда г-н Декарт исследует причину ошибки, он говорит главным образом о заблуждении, возникающем при различении истины и лжи, а не о том, которое возникает, когда мы стремимся к благу или злу.

Поскольку это первое ограничение вполне удовлетворяет замыслу и цели автора, а то, что здесь говорится о причине заблуждения, может вызвать серьезнейшие возражения, коль скоро это будет распространено и на следующий раздел, то, если я не ошибаюсь, не только благоразумие, но и сам порядок познания, к коему столь ревностно относится наш автор, требуют и взывают, чтобы вещи, не имеющие прямой связи с вопросом и могущие дать повод к пререканиям, были опущены, дабы читатель за излишними спорами не потерял из виду необходимого.

Другой момент, который мне хотелось бы видеть отраженным у нашего автора,— это чтобы он, когда утверждает, что мы должны соглашаться только с тем, что мы познаем ясно и отчетливо, говорил лишь о тех вещах, которые имеют отношение к наукам и познанию, но ни в коем случае не касался объектов религии и повседневной жизни; таким образом он осудил бы носителей легковесных мнений, а не благоразумную убежденность верующих.

Ведь, как мудро указывает блаженный Августин («О пользе веры», гл. 15), *в умах людей существуют три вещи, как бы теснейшим образом между собою связанные и в то*

же время заслуживающие тщательного различения: понимание, вера и мнение.

Понимает *тот, кто постигает что-либо достоверным образом.* Верит — *кто, побуждаемый каким-либо важным авторитетом, считает истинным даже то, что он не постигает достоверным образом.* Мнит — *кто полагает, что знает то, чего он не знает.*

Мнить *весьма постыдно по двум причинам: во-первых, потому, что человек, убежденный в том, что он уже что-то знает, не способен изучить эту вещь — если только она доступна изучению; но и сама по себе легковесность суждений является признаком слабо одаренного ума.*

Итак, своим пониманием мы обязаны разуму, *верой* — авторитету, ложными *мнениями* — ошибке. *Говорится это для того, чтобы мы понимали: когда мы сохраняем веру даже в те вещи, коих пока что не понимаем, мы избавляемся от легкомыслия мнящих.*

Ведь утверждающие, будто следует верить только в то, что мы знаем, опасаются лишь одного — как бы не заслужить славу людей, приверженных к мнениям; такая слава, надо признать, позорна и жалка. Но если кто внимательно рассмотрит огромную разницу, существующую между тем, кто полагает, что он — человек знающий, и тем, кто понимает, что он не знает, но верит, побуждаемый к этому неким авторитетом, он, несомненно, избежит греха заблуждения, невежества и гордыни.

А несколько ниже, в гл. 12 [20], Августин добавляет: *Много можно привести примеров, показывающих, что от человеческого общества не сохранилось бы ничего, если бы мы приняли решение не верить ничему из того, что мы не можем считать нами понятым.* Таково суждение Августина.

Г-н Декарт, с его благоразумием, сам легко рассудит, насколько важно указанное выше различие для того, чтобы множество людей, склонных в наше время к неверию, не злоупотребили его высказываниями с целью ниспровергнуть веру.

Но более всего, как я предвижу, оттолкнет теологов то обстоятельство, что догмы г-на Декарта мешают учению церкви относительно таинств святого причастия сохраниться в своей целостности.

Ведь религия учит нас верить, что после удаления субстанции хлеба из просфоры в последней остаются одни акциденции, каковы протяженность, очертания, цвет, запах, вкус и другие чувственные качества.

Г-н Декарт полагает, что никаких чувственных качеств не существует, но есть лишь разнообразные движения окружающих нас корпускул, благодаря которым мы воспринимаем различные воздействия, кои затем именуем цветами, вкусовыми ощущениями, запахами. Остаются очертания, протяженность, подвижность. Однако автор наш отрицает возможность постижения таких свойств вне субстанции, коей они присущи, а потому и их отдельное от нее существование; он подтверждает этот свой взгляд в ответе Теологу.

Он также не признает иного различия между этими свойствами и субстанцией, кроме формального, а этого недостаточно для того, чтобы различающиеся между собой таким образом вещи могли быть разделены, даже посредством божественного вмешательства.

Я не сомневаюсь в том, что известное благочестие г-на Декарта побудит его внимательно и прилежно взвесить все сказанное и с величайшим рвением позаботиться о том, чтобы, стремясь защитить против безбожников дело Бога, он не создал какой-то иной опасности для веры, основанной на божественном авторитете, и для того бессмертия души, дарованного нам Божьей милостью, в существовании которого он решил убедить людей и на достижение которого надеется сам.

ОТВЕТ НА ЧЕТВЕРТЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Я не мог бы желать более проницательного и вместе с тем более ревностного критика моего сочинения, нежели тот, чьи замечания вы мне прислали. Он обошелся со мной столь любезно, что я сразу понял его благоприятное отношение и ко мне, и к моему делу; тем не менее он так тщательно рассмотрел то, против чего он восстает, так глубоко все это постиг, что я могу надеяться и в остальном на его острый взгляд, от которого вряд ли что ускользнет. Кроме того, он так неуступчив там, где, по его мнению, он не может выразить своего одобрения, что я не опасаюсь, как бы кто не подумал, будто он что-то утаивает из снисхождения. А посему я не столько задет его возражениями, сколько рад тому, что в большинстве вопросов он мне не противоречит.

ОТВЕТ НА ПЕРВУЮ ЧАСТЬ [ВОЗРАЖЕНИЙ] — О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО УМА

Я не стану здесь задерживаться на выражении признательности досточтимому мужу за то, что он подкрепил мои мысли авторитетом божественного Августина и изложил мои доказательства так, как если бы он опасался, что они покажутся кому-то недостаточно убедительными.

Прежде всего, я укажу, где именно начинается мое доказательство, объясняющее, каким образом из того факта, что я не познаю ничего иного, относящегося к моей сущности (т. е. к сущности чистого ума), следует, что и действительно ничто иное к ней не относится: оно начинается там, где я доказал существование Бога — того самого Бога, который может все то, что я ясно и отчетливо постигаю как возможное.

И хотя, быть может, во мне есть многое, чего я пока не замечаю (как я и действительно в этом месте предположил, я пока не замечаю того, что моя мысль обладает способностью сообщать движение телу, т. е. того, что она субстанциально с ним связана), однако, поскольку я заметил, что для моего существования достаточно одного вышеуказанного свойства, я уверен, что Бог мог сотворить меня без иных свойств, коих я не замечаю, и, таким образом, эти другие свойства не причастны сущности ума.

Мне представляется, что ни одно свойство, без которого какая-либо вещь может существовать, не содержится в сущности этой вещи; и хотя ум принадлежит к сущности человека, связь с телом не принадлежит к сущности ума.

Надо также сказать, в каком смысле я понимаю, что не следует выводить заключение относительно реального различия на том основании, что одна вещь воспринимается без другой благодаря производимой умом абстракции, способствующей неадекватному постижению вещи: такое заключение можно вывести лишь из того, что каждая из этих вещей постигается без другой полностью, т. е. во всей своей полноте.

К тому же я не считаю, будто здесь требуется адекватное постижение вещи (как полагает досточтимый муж), отличие моей точки зрения в том, что, по-моему, для адекватного познания требуется, чтобы в нем содержались все без исключения свойства, присущие познаваемой вещи, а потому один только Бог знает, что он обладает адекватными восприятиями всех вещей.

Сотворенный же интеллект, даже если он действительно

обладает адекватным знанием многих вещей, никогда не может быть уверен в этом, если только ему не откроет этого Бог. Для того, чтобы он имел адекватное знание какой-либо вещи, требуется только, чтобы имеющаяся у него способность познания соответствовала данной вещи, а это легко может случиться. Но для уверенности в обладании таким знанием, или в том, что Бог в отношении данной вещи не может сделать ничего нового в сравнении с тем, что этим человеком было в ней ранее познано, необходимо, чтобы его познавательная способность соответствовала бесконечному могуществу Божьему; последнее же абсолютно немыслимо.

Впрочем, для познания реального различия между двумя вещами не требуется, чтобы наше знание их было адекватным, если только мы не можем знать, что оно адекватно; но мы никогда не можем этого знать, как было только что сказано, а значит, адекватное знание здесь не нужно.

Таким образом, когда я говорю, что *недостаточно, чтобы одна вещь постигалась без другой с помощью абстракции, интеллекта, неадекватно постигающего вещь,* я не утверждаю тем самым, будто отсюда можно сделать вывод, что для реального различения требуется *адекватное* постижение, но говорю лишь о необходимости такого постижения, которое бы мы сами, производя мысленную абстракцию, не сделали неадекватным.

Однако это совсем разные вещи — полная адекватность какого-либо познания (в чем мы никогда не бываем уверены, если только нам этого не открывает сам Бог) или же адекватность такой степени, что наша мысленная абстракция не делает это познание в нашем восприятии неадекватным.

Точно таким же образом, когда я сказал, что вещь должна постигаться *во всей ее полноте,* это не означало, будто постижение должно быть адекватным, но выражало лишь требование такого уровня понимания вещи, который давал бы уверенность в его *полноте.*

Я считал, что это с очевидностью вытекает как из предшествующего рассуждения, так и из последующего: ведь несколько раньше я провел различение между *неполными и полными сущностями* и высказал мысль о необходимости постижения *любой* из реально различающихся между собой вещей *в качестве сущности самой по себе, отличной от всякой другой сущности.*

А несколько ниже, сказав, что я полностью постигаю сущность тела, я тут же и в том же смысле добавил, что

постигаю *также полноту ума,* объединив, таким образом, полное постижение и постижение полноты вещи в одном и том же значении.

Однако здесь справедливо может быть задан вопрос, что именно я разумею под полнотой вещи и как я могу доказать, что для реального различения достаточно, чтобы две вещи постигались порознь в качестве полных.

Итак, на первую часть вопроса я отвечаю, что под *полной вещью* я разумею всего лишь субстанцию, наделенную формами, или атрибутами, достаточными для того, чтобы я познал эту вещь в качестве субстанции.

Ведь, как было указано в другом месте, мы познаем субстанции не сразу, но лишь на основе восприятия неких форм, или атрибутов, кои для своего осуществления должны быть присущи какой-либо вещи; эту вещь, которой они присущи, мы именуем *субстанцией.*

Если же мы после этого пожелали бы оголить субстанцию и лишить ее тех атрибутов, благодаря которым мы ее познали, мы разрушили бы все добытое нами ее познание; в этом случае мы, конечно, могли бы произносить о ней какие-то речи, однако нам не было бы дано ясно и отчетливо понимать значение наших слов.

Мне хорошо известно, что некоторые субстанции обычно именуются *неполными.* Но если их так называют потому, что они не могут существовать сами по себе, признаюсь, мне это представляется противоречивым: с одной стороны, это субстанции, т. е. вещи, пребывающие сами по себе, с другой — они несовершенны или, иначе говоря, сами по себе они существовать не способны. Правда, они могут называться неполными в ином смысле, а именно: поскольку они — субстанции, в них нет ничего несовершенного, и оно может в них быть лишь потому, что они связаны с некоей другой субстанцией, вместе с которой образуют самостоятельное единство.

Так, рука — это несовершенная субстанция, поскольку она связана со всем телом, частью которого она является; но она же вполне совершенна как субстанция, если рассматривать ее самое по себе. Точно таким же образом ум и тело — несовершенные субстанции в сопоставлении с человеком, чьими составными частями они являются; но, рассматриваемые сами по себе, они совершенны.

Поэтому как протяженность, делимость, наличие фигуры и т. д.— это формы, или атрибуты, по которым я узнаю субстанцию, именуемую телом, так разумение, хотение, сомнение и т. д. являются формами, по которым я уз-

наю субстанцию, именуемую умом. При этом я понимаю, что мыслящая субстанция — не менее совершенная вещь, чем субстанция протяженная.

Никак нельзя согласиться с тем, что добавляет здесь досточтимый муж,— будто бы *тело может относиться к уму как род к виду*: хотя род можно мыслить без того или иного видового различия, вид ни в коем случае не может мыслиться без рода.

К примеру, мы легко постигаем фигуру, совершенно не думая о круге (хотя понимание наше в этом случае не бывает отчетливым, если мы не связываем его с какой-либо конкретной фигурой, и оно не относится к полной вещи, если не включает в себя природу тела); но мы не можем постичь никакого видового различия, если мы одновременно не думаем о фигуре.

Что касается ума, то он может восприниматься отчетливо и полно (или, иначе говоря, так, чтобы его можно было считать полной вещью) без каких-либо форм, или атрибутов, благодаря которым мы признаем субстанциальность тела,— мне кажется, что я достаточно ясно показал это во «Втором размышлении». Тело же постигается отчетливо и как завершенная вещь без атрибутов, относящихся к уму.

Однако досточтимый муж здесь настаивает: *хотя я и вижу, что какое-то понятие моего я может быть составлено без понятия тела, все же я не могу сделать отсюда вывод об адекватности и полноте такого понятия и быть уверенным в том, что я не ошибаюсь, когда исключаю из своей сущности тело.* Он поясняет эту свою мысль примером треугольника, вписанного в полукруг: мы можем ясно и отчетливо понимать, что треугольник этот — прямоугольный, хотя мы не знаем или даже отрицаем, что квадрат его основания равен сумме квадратов катетов; однако, говорит он, отсюда нельзя сделать вывод, будто может быть дан прямоугольный треугольник, квадрат основания которого не равен квадратам его катетов.

Но этот пример по многим причинам не соответствует сути вопроса.

Прежде всего, хотя треугольник и возможно в конкретном смысле принять за субстанцию, имеющую треугольную форму, тем не менее свойство иметь основание, квадрат которого равен сумме квадратов катетов, не есть субстанция; а посему из указанных двух моментов ни один не может восприниматься как полная вещь, подобно тому как мы воспринимаем *ум* и *тело*. Помимо того, это вообще нельзя именовать вещью в том смысле, в каком я указал: *до-*

статочно того, что я могу постичь одну вещь (а именно вещь полную) *без другой* и т. д.; последнее ясно из моих дальнейших слов: *Кроме того, я обнаруживаю в себе способности* и т. д. Ведь я не говорю, что способности эти являются вещами; наоборот, я тщательно отличаю их от вещей, или субстанций.

Во-вторых, хотя мы можем ясно и отчетливо понять (не обращая внимание на равенство квадрата его основания сумме квадратов катетов), что треугольник, вписанный в полукруг, является прямоугольным, но мы не можем с той же ясностью помыслить треугольник, квадрат основания которого равен сумме квадратов катетов, не обратив одновременно внимание на то, что он прямоугольный. А между тем и ум без тела, и тело без ума мы воспринимаем ясно и отчетливо.

В-третьих, хотя можно составить себе такое понятие треугольника, вписанного в полукруг, в котором не содержалось бы представления о равенстве между квадратом основания и суммой квадратов катетов, однако нельзя образовать понятия, согласно которому не воспринималась бы никакая пропорция между квадратом основания и суммой квадратов катетов как присущая этому треугольнику; а посему до тех пор, пока нам неизвестно, какова эта пропорция, здесь нельзя отрицать ничего, кроме той пропорции, которую мы ясно постигаем как не имеющую отношения к данному треугольнику; но для пропорции равенства такого понимания ни в коем случае быть не может. Однако в понятие тела не входит ничего, что имело бы отношение к уму, точно так же как в понятии ума не содержится ничего, имеющего отношение к телу.

Таким образом, хотя я и сказал, что *для меня довольно возможности постигать ясно и отчетливо одну вещь без другой* и т. д., это не дает права на посылку: *но я ясно и отчетливо воспринимаю этот треугольник* и т. д. Во-первых, потому, что пропорция между квадратом основания и суммой квадратов катетов не является полной вещью. Во-вторых, потому, что эта пропорция равенства ясно воспринимается только в отношении прямоугольного треугольника. В-третьих, потому, что треугольник не может восприниматься отчетливо, если отрицается пропорция, существующая между квадратом его основания и квадратами катетов.

Но уже было сказано, каким образом *из одного того, что я ясно и отчетливо постигаю одну субстанцию без другой, я обретаю уверенность в том, что одна из них исключает другую.*

Ведь именно таково понятие субстанции — вещи, которая может существовать сама по себе, без помощи какой-либо иной субстанции; и любой, кто воспринимает две субстанции с помощью двух различных понятий, рассудит, что они реально различны между собой.

Поэтому, если бы я не добивался большей достоверности, чем общепринятая, я удовлетворился бы тем, что показал бы — во «Втором размышлении», что *ум* постигается как вещь существующая, хотя ему и не приписывается ничего, присущего телу, и наоборот, что *тело* постигается как вещь существующая, хотя ему не приписывается ничего, присущего уму. Я не добавил бы к этому ничего другого для доказательства реального отличия ума от тела, поскольку мы обычно считаем все вещи в отношении истины такими же, какими они оказываются в отношении нашего восприятия. Но так как одно из преувеличенных сомнений, предложенных мною в «Первом размышлении», привело к тому, что я не добился уверенности именно в отношении этой последней мысли (что вещи в отношении истины таковы, какими мы их воспринимаем) — до тех пор, пока я считал (как я допустил), что не познал виновника моего рождения,— все, что я написал о Боге и об истине в третьем, четвертом и пятом «Размышлениях», приводит к выводу о реальном отличии ума от тела, который я довел до логического завершения в «Шестом размышлении».

Однако, утверждает досточтимый муж, я постигаю треугольник, вписанный в полукруг, не зная о равенстве квадрата его основания сумме квадратов катетов. Разумеется, этот треугольник можно постичь без мысли о пропорции, существующей между квадратами его основания и катетов; но нельзя постичь, что такая пропорция отрицается как ему не присущая. Напротив, относительно ума мы понимаем не только, что он существует без тела, но и что все, относящееся к телу, может в нем отрицаться. Такова уж природа субстанций — они взаимно исключают друг друга.

Но то, что досточтимый муж затем добавляет, нисколько не противоречит моей точке зрения. Он говорит: *нет ничего удивительного, если, когда я на основании того, что мыслю, делаю вывод, что я существую, идея, которую я образую таким образом, являет меня лишь как вещь мыслящую.* И точно таким же образом, когда я исследую природу тела, я не нахожу в ней решительно ничего, что напоминало бы о мышлении; ведь не существует более веского аргумента в пользу различения двух вещей, нежели замечаемое нами

полное отличие всего того, что мы наблюдаем в одной из них, от того, что мы наблюдаем в другой.

Я также не понимаю, в каком смысле упомянутый аргумент может *доказывать более того, что необходимо.* Ибо самое меньшее, что можно сделать для доказательства реального отличия одной вещи от другой,— это отметить возможность отделения одной вещи от другой в силу божественного могущества. И мне кажется, что я как раз делал все, чтобы меня не поняли так, будто человек есть лишь *дух, пользующийся телом.* Ведь в том же «Шестом размышлении», в коем я вел речь об отличии ума от тела, я одновременно показал, что первый связан со вторым субстанциально; при этом я пользовался доводами, сильнее которых, насколько я помню, я нигде в литературе не встречал, когда речь шла о доказательстве того же самого положения. И подобно тому как тот, кто, утверждая, что рука человека — субстанция, реально отличная от всего остального тела, в то же время не отрицает на этом основании связь той же руки с целостной природой человека, а тот, кто не отрицает этой связи, не дает оснований предполагать, будто из-за этого рука не может существовать сама по себе, так и я не считаю, что доказал более того, что необходимо, показав, что ум может существовать без тела, или же чрезмерно мало, сказав, что ум объединен с телом субстанциально,— ибо это субстанциальное единство не препятствует образованию ясного и отчетливого понятия отдельно взятого ума как полной вещи. Таким образом, понятие это коренным образом отличается от понятия поверхности или линии, кои не могут постигаться как полные вещи, если помимо длины и ширины им не приписывается и глубина.

Наконец, из того, что *способность мышления у малых детей как бы дремлет,* а у умалишенных, собственно говоря, не угасла, но находится в нарушенном состоянии, вовсе не следует заключать, будто она настолько привязана к телесным органам, что не может без них существовать. Из того же, что мы наблюдаем, как часто они ей мешают, никоим образом не вытекает, будто они ее порождают; последнее нельзя доказать никакими, даже самыми тонкими доводами.

Однако я вовсе не отрицаю, что эта тесная связь ума с телом, которую мы постоянно испытываем под воздействием наших чувств, является причиной, по которой мы распознаем реальное отличие первого от второго лишь в результате глубокого размышления. Но, по-моему, те, кто не раз задумается над сказанным мною во «Втором раз-

мышлении», легко придут к убеждению, что ум отличается от тела не в силу простого вымысла или мысленной абстракции, но что он познается как отдельная вещь, поскольку действительно таковой является.

Я не стану ничего отвечать на замечания, добавленные здесь досточтимым мужем относительно бессмертия души, ибо они не противоречат моей точке зрения. Что же до души животных (хотя рассмотрение этого вопроса здесь неуместно), то я не смогу сказать об этом — без исследования природы в целом — больше того, что я уже разъяснил в пятой части моего «Рассуждения о методе». Но дабы не обойти этот вопрос молчанием, мне представляется в высшей степени необходимым заметить, что как в наших телах, так и в телах животных не могут совершаться никакие движения без наличия всех органов тела, или орудий, с помощью которых те же движения могут быть воспроизведены даже в машине; таким образом, и у нас самих ум не управляет непосредственно нашими внешними членами, но лишь направляет жизненные духи, истекающие от сердца через мозг к нашим мышцам, и побуждает их к определенным движениям, поскольку эти духи сами по себе с одинаковой легкостью приноравливаются к многоразличным действиям. Однако большинство наших движений никоим образом не зависит от ума: таково биение нашего сердца, пищеварение, питание, дыхание спящих и даже хождение бодрствующих, пение и т. п.,— все это совершается без участия нашего духа. Когда люди, падающие с высоты, заранее протягивают руки к земле, дабы защитить голову от удара, они, разумеется, делают это не по совету разума, но лишь потому, что образ нависшей угрозы, воздействуя на наш мозг, направляет жизненные духи к нервам таким образом, как это необходимо, чтобы совершить указанное движение (точно так же, как это произошло бы у машины),— даже если ум этому сопротивляется. И поскольку мы самым достоверным образом испытываем это на себе самих, стоит ли нам так удивляться тому, что, когда свет, отраженный от тела волка, проникает в глаза овцы, он обладает такой же способностью вызывать в ней порыв к бегству?

Однако если мы хотим средствами разума понять, есть ли у животных какие-то движения, сходные с теми, кои совершаются нами при содействии ума, или хотя бы с теми, что зависят единственно только от влияния жизненных духов и от расположения наших органов, то следует рассмотреть различия, наблюдающиеся между теми и дру-

гими движениями,— я объяснил эти различия в пятой части «Рассуждения о методе» и полагаю, что иных различий не существует. Из этого станет ясно, что все действия животных сходны лишь с теми действиями, кои мы выполняем без какого бы то ни было участия ума. Последнее вынуждает нас признать, что мы не находим у животных никакого иного начала движения, помимо расположения их органов и постоянного притока жизненных духов, производимых теплом сердца, разжижающим нашу кровь. При этом мы поймем, что до сих пор у нас не было никакого повода приписывать животным нечто иное,— разве лишь тот, что, не различая указанные два начала движения, мы у них, так же как и у нас, усматривали первое из них, зависящее лишь от жизненных духов и органов тела, но необдуманно приписывали им также второе начало, присущее уму, или мышлению. И конечно, все, что мы таким образом впитали в себя смолоду, не легко изглаживается из наших представлений, хотя позднее нам убедительно доказывают их ложность; для этого нужно долго и часто вникать в представленные доказательства.

ОТВЕТ НА ВТОРУЮ ЧАСТЬ [ВОЗРАЖЕНИЙ] — О БОГЕ

До сих пор я старался ослабить аргументы досточтимого мужа, дабы выдержать его натиск; но впредь, уподобляясь борцам, сражающимся с более сильным противником, я не пойду в лобовую атаку, а стану лучше уклоняться от прямых ударов.

В этой части он ведет речь только о трех вещах, с его пониманием коих можно легко согласиться; однако в моем труде я понимал эти вещи иначе, и моя точка зрения представляется мне также истинной.

Первый вопрос касается того, что *некоторые идеи ложны материально.* Я толкую это следующим образом: указанные идеи таковы, что они дают нашему суждению материальный повод для ошибки. Он же, рассматривая идеи с формальной точки зрения, утверждает, будто в них нет ничего ложного.

Второй вопрос заключается в том, что Бог существует сам по себе *положительно и как причина самого себя*; под этим я разумел только, что основание, в силу которого Бог не нуждается для своего бытия в какой-либо действующей причине, заложено в положительном начале, а именно

в самой бесконечности Божества, в сравнении с которой не может существовать ничего более положительного. Мой же оппонент доказывает, что Бог не творит самого себя и не сохраняет себя в силу некоего положительного влияния действующей причины; но ведь я утверждаю по существу то же самое.

Наконец, третий спорный момент касается положения, гласящего, что *в нашем уме не может быть ничего нами не осознанного*: но я отношу это к действиям, он же отрицает это за потенциями.

Однако постараемся по возможности тщательно осветить отдельные моменты. Там, где он говорит: *если холод лишь отрицание, не может быть никакой идеи, которая представляла бы мне его как нечто положительное*, ясно, что он имеет в виду идею, взятую только в *формальном* смысле этого слова. Ибо поскольку сами идеи суть некие формы и их не образует какая-то материя, всякий раз как они рассматриваются в качестве представляющих некие вещи, они берутся не в *материальном*, а в *формальном* смысле; однако, если их рассматривать не в качестве представляющих ту или иную вещь, но всего лишь как операции нашего интеллекта, можно сказать, что тогда они берутся в материальном смысле, однако ни в коем случае не имеют отношения к истинности или ложности объектов. Поэтому я не вижу возможности называть их материально ложными в каком-либо ином смысле, кроме того, на который я только что указал, а именно: является ли холод чем-то положительным или лишь отрицанием, я не буду иметь относительно него иной идеи, но у меня постоянно пребудет та его идея, какой я всегда обладал. При этом я говорю, что идея холода дает мне материальный повод к ошибке, если на самом деле холод является отрицанием и не содержит в себе столько же реальности, сколько тепло,— потому что, рассматривая обе идеи (тепла и холода) в соответствии с моим чувственным восприятием, я не могу отметить, что одна их них являет мне больше реальности, чем другая.

Разумеется, я *не путаю здесь суждение с идеей:* ведь я сказал, что в идее обнаруживается материальная ложность, в суждении же можно допустить только формальную.

Но так как досточтимый муж утверждает, будто *идея холода — это сам холод, поскольку он объективно содержится в интеллекте*, я считаю необходимым сделать тут различение: часто случается, что смутные и туманные идеи, к коим следует причислить идеи тепла и холода, мы

относим к чему-то иному — не к тому, идеями чего они на самом деле являются. Так, если холод лишь отрицание, идея холода — это не сам этот холод, каким он объективно содержится в интеллекте, но нечто иное, что превратно принимают за это отрицание: а именно, существует некий смысл, не имеющий даже тени бытия вне интеллекта.

Но не так обстоит дело с идеей Бога, по крайней мере с той, что ясна и отчетлива, поскольку нельзя сказать, будто она относится к вещи, коей она не соответствует. Однако что касается смутных идей богов, измышляемых идолопоклонниками, я не вижу, почему бы их нельзя было назвать материально ложными — ведь они дают материальный повод для ложных суждений. Разумеется, те идеи, что либо не дают никакого повода для ошибки в суждении, либо дают крайне ничтожный, по-видимому, не могут быть с таким же правом названы материально ложными, как те, которые дают значительный повод; а что одни идеи дают больший повод заблуждаться, чем другие, легко показать на примерах. В самом деле, этот повод не столь велик у смутных идей, произвольно порождаемых фантазией нашего ума (каковы идеи ложных божеств), сколь он значителен у смутных идей, доставляемых нам чувствами (каковы идеи тепла и холода), по крайней мере, если верно высказанное мной соображение, что они не являют ничего реального. Но наибольший повод для заблуждения дают идеи, возникающие из чувственного вожделения: например, идея жажды у больного водянкой — разве она не дает ему действительно повод к ошибке, побуждая его к суждению о полезности для него питья, в то время как оно ему крайне вредно?

Но досточтимый муж настойчиво просит объяснить, что́ именно являет мне указанная идея холода, которую я назвал материально ложной. *Ведь если,* говорит он, *она являет собой отрицание, значит, она истинна; если же она представляет положительное бытие, значит, она — не идея холода.* Правильно, но я именую ее материально ложной лишь по той причине, что в силу ее темноты и смутности я не могу решить, являет ли она мне нечто положительное, лежащее за пределами моего ощущения, или же нет; таким образом, у меня есть повод считать ее чем-то положительным, хотя, быть может, она есть всего лишь отрицание.

Поэтому не надо спрашивать, *какова причина того объективно положительного бытия, которая, согласно моему утверждению, делала бы данную идею материально*

ложной: ведь я не говорю, будто идея эта оказывается материально ложной на основе некоего положительного бытия, но утверждаю, что это происходит лишь по причине туманности, которая, однако, имеет в качестве основания нечто положительное, а именно само ощущение.

Действительно, это положительное бытие есть во мне, поскольку я — истинная вещь; указанная же туманность, одна только дающая мне повод считать идею ощущения холода представляющей некий находящийся вне меня объект, не имеет реальной причины, но возникает лишь по причине неполного совершенства моей природы.

Однако это никоим образом не рушит мои основания. Но я мог бы опасаться — поскольку я никогда не тратил слишком много времени на чтение книг философов,— как бы не случилось, что я не вполне точно следовал их способу выражения, когда сказал, что идеи, дающие нашему суждению повод к ошибке, *материально* ложны. Тем не менее у первого же автора, книга которого попала мне в руки, я нашел слово «материально», употребленное точно в таком же смысле: смотри Ф. Суарес. «Метафизические рассуждения», IX, раздел 2, № 4.

Но перейдем к тому, что больше всего порицает наш досточтимый муж, хотя мне это кажется менее всего заслуживающим порицания. Это относится к следующим моим словам: *нам позволительно думать, будто Бог некоторым образом являет в отношении самого себя то же самое, что действующая причина — в отношении своего следствия*. Такими словами я отверг то, что досточтимому мужу кажется грубым и ложным, а именно что Бог есть действующая причина самого себя — поскольку выражением *некоторым образом являет* я показал, что считаю это разными вещами; а предпосылая здесь слова *нам позволительно думать*, я дал понять, что мое объяснение лишь следствие несовершенства человеческого разума. И в остальной части моего труда я всюду подтвердил то же самое. Ведь в самом начале, там, где я говорю, что *не существует вещи, относительно которой нельзя было бы исследовать ее действующую причину*, я добавляю: *либо, если таковой нет, попытаться установить, почему указанная вещь в ней не нуждается*; слова эти достаточно ясно показывают, что я допускаю существование вещи, не нуждающейся в действующей причине. Но что это может быть за вещь, кроме Бога? Несколько ниже я пишу: *в Боге заложена столь великая и неисчерпаемая потенция, что он никогда не нуждался ни в чьем содействии для своего бытия и не нуждается в*

нем теперь для своей сохранности; таким образом, он в каком-то смысле является собственной своей причиной. Слова *собственная своя причина* ни в коем случае нельзя понимать в смысле действующей причины, но лишь в том смысле, что бесконечное могущество Бога является причиной, или основанием, вследствие которого он не нуждается в причине. И так как эта неисчерпаемая потенция, или бесконечность бытия, является в высшей степени *положительной,* я утверждаю, что основание, или причина, по которой Бог не нуждается в причине, *положительны.* Но нельзя сказать то же самое ни об одной конечной вещи, пусть даже она в своем роде будет наисовершеннейшей; если в отношении нее будет сказано, что она существует *сама по себе,* это можно будет понять лишь *отрицательно* — поскольку нельзя привести никакого основания, связанного с ее положительной природой, вследствие которого мы бы считали, что она не нуждается в действующей причине.

И во всех других местах я таким образом сопоставил формальную причину, или основание, связанное с сущностью Бога (вследствие которого он не нуждается в причине ни для своего бытия, ни для своей сохранности), с действующей причиной, без которой невозможно бытие конечных вещей,— чтобы из моих слов всюду было понятно, что указанная формальная причина отлична от причины действующей. При этом я нигде не говорил, будто Бог сохраняет себя с помощью положительного воздействия, наподобие созданных им вещей, но сказал лишь, что *положительным* началом является бесконечность его могущества, или сущности, вследствие которой он сам в хранителе не нуждается.

Итак, я могу допустить все приводимое досточтимым мужем для доказательства положения, гласящего, что Бог не является действующей причиной себя самого и не сохраняет себя с помощью какого бы то ни было положительного воздействия или постоянного воспроизведения себя самого; это единственный вывод из его аргументов. Но я надеюсь, что даже он не станет отрицать ту бесконечную потенцию, благодаря которой Бог не нуждается для своего бытия в причине, как *положительное* в нем начало, а также признает, что нельзя постичь в каких бы то ни было других вещах ничего *положительного* в этом роде, благодаря чему они не нуждались бы для своего существования в действующей причине. Только это я и хотел отметить, когда сказал, что всякую вещь, за исключением Бога, можно постичь в качестве существующей самое по себе не иначе как отри-

цательно. Для разрешения предложенного сомнения я не нуждался ни в каких других допущениях.

Но поскольку досточтимый муж столь серьезно указывает мне на то, что *едва ли найдется теолог, которого не оскорбит положение, гласящее, что Бог положительно происходит сам от себя как от причины*, я несколько подробнее изложу, почему этот способ выражения представляется мне весьма полезным в данном вопросе и даже необходимым, а также далеким от какого бы то ни было оскорбления.

Я знаю, что католические теологи, трактуя о божественном, а именно когда речь идет о выявлении лиц Святой Троицы, не применяют слова *причина* и предпочитают там, где греки употребляют выражения αἴτιον и ἀρχή, пользоваться словом *начало*, как наиболее общим по смыслу, дабы не дать кому-либо повода ставить Сына ниже Отца. Но там, где не может быть никакой опасности подобной ошибки и речь идет не о Боге как Троице, но лишь о его единой сути, я не вижу, почему надо до такой степени избегать слова *причина*, особенно в тех местах, где употребление его полезно и почти необходимо.

Ведь не может быть более высокой пользы от этого слова, нежели тогда, когда оно направлено на доказательство существования Бога; нет также более высокой необходимости, нежели та, которая возникает, если без этого слова существование Бога не может быть доказано достаточно ясно.

Но я считаю для всех очевидным, что рассмотрение действующей причины — это первое и главное, если не сказать — единственное, наше средство доказательства бытия Бога. Однако мы не сумеем тщательно исследовать этот вопрос, если не разрешим нашему разуму искать во всех вещах и даже у самого Бога действующие причины; да и по какому праву мы исключим из такого рассмотрения Бога, прежде чем будет доказано, что он существует? Итак, относительно любой вещи следует ставить вопрос, существует ли она *сама по себе* или же происходит от другой вещи: по крайней мере, таким путем можно прийти к выводу о существовании Бога, даже если не будет четко объяснено, как надо понимать существование какой-либо вещи *самой по себе*. Все, кто руководствуется исключительно естественным светом, непосредственно образует себе в этом случае некое общее понятие действующей и формальной причины, означающее, что вещь, происходящая от *другой вещи*, зависит от нее как от действующей причины, а то, что существует *само по себе*, зависит как бы от формальной причины или, иначе говоря, сущность его такова, что оно

не нуждается в действующей причине. Поэтому я не разъяснял этого специально в моих «Размышлениях» и опустил как само собой разумеющееся.

Но поскольку те, кто привык считать, будто ничто не может служить действующей причиной самого себя, и потому строго отличают эту последнюю от причины формальной, полагают, что надо ставить вопрос, существует ли что-либо само по себе, получается, что, имея в виду лишь действующую причину в собственном смысле этого слова, они полагают, будто это *само по себе* следует понимать не в смысле *причины*, но лишь *отрицательно*, как *не имеющее причины* или, иначе говоря, в том смысле, что существует некая вещь, о причине существования которой мы не должны спрашивать. Если допустить такое толкование выражения *само по себе*, у нас не будет ни одного аргумента, основанного на следствиях, с помощью которого доказывалось бы существование Бога, как это правильно указано автором Первых возражений: а посему такое толкование никоим образом не может быть принято.

Чтобы дать здесь надлежащий ответ, я полагаю необходимым показать, что между *действующей причиной* в собственном смысле этого слова и *отсутствием причины* существует некое промежуточное звено, а именно, *положительная сущность вещи*, на которую понятие действующей причины может распространяться таким же образом, как в геометрии мы привыкли распространять понятие максимально большой окружности на понятие прямой линии или понятие многоугольника, образованного отрезками прямой с неопределенным числом сторон,— на понятие круга. И мне кажется, я не мог объяснить это лучше, чем такими словами: *значение действующей причины нельзя в этом вопросе ограничивать теми причинами, которые отличны от своих следствий или предшествуют им во времени,— как потому, что это было бы пустой болтовней (ибо кто же не знает, что одна и та же вещь не может ни предшествовать сама себе, ни от самой себя отличаться), так и потому, что одно из этих двух условий может быть снято и тем не менее понятие действующей причины сохранится незыблемым.*

Но так как не требуется, чтобы действующая причина предшествовала по времени своему следствию, из этого ясно, что она может иметь значение причины лишь до тех пор, пока производит следствие, как это и было у меня сказано.

Однако из того, что не может быть снято также и второе

условие, следует сделать вывод, что речь идет здесь о действующей причине не в собственном смысле слова — это я признаю; но в то же время это не значит, будто такая причина ни в коем случае не является положительной, как можно было бы заключить по аналогии с действующей причиной,— а только в этом и состоит цель данного изложения. На основе того же самого естественного света, благодаря которому я постигаю, что я даровал бы себе все совершенства, некоей идеей которых я обладаю, если бы я сам даровал себе бытие, я также понимаю, что ни одна вещь не может дать самой себе бытие тем способом, с каким обычно сопряжено значение действующей причины в собственном смысле этого слова,— иначе говоря, так, чтобы одна и та же вещь, поскольку она дает себе бытие, была отлична от самой себя, поскольку она это бытие принимает: ведь одно и то же и не одно и то же, или различное,— это взаимоисключающие понятия.

Поэтому, когда ставится вопрос, может ли какая-то вещь сама себе дать бытие, это следует понимать не иначе, как если бы спрашивалось, может ли природа, или сущность, какой-либо вещи быть таковой, чтобы эта вещь для своего существования не нуждалась в действующей причине.

Когда же к этому добавляют: *если бы какая-то вещь была таковой, она даровала бы себе все те совершенства, идеей которых обладала бы — в случае если бы этих совершенств у нее ранее не было,* слова эти означают, что немыслимо, чтобы эта вещь не обладала актуально всеми осознанными ею совершенствами, поскольку с помощью естественного света мы понимаем, что бытие, сущность коего столь бесконечна, что для своего существования оно не нуждается в действующей причине, не нуждается в ней также и для обладания всеми им осознанными совершенствами, и собственная его сущность дарует ему преимущественно все то, что, по нашим представлениям, способна дать другим вещам действующая причина.

Слова *если оно пока не имеет чего-то, оно само себе это даст* содействуют лишь лучшему разъяснению вопроса, поскольку благодаря тому же естественному свету мы постигаем, что в настоящее время это бытие не может обладать ни силой, ни желанием дать себе что-либо новое, однако сущность его такова, что оно извечно имеет все, что, по нашим нынешним представлениям, оно бы себе дало, если бы пока этим не обладало.

Тем не менее все эти способы выражения, полученные

по аналогии с действующей причиной, в высшей степени необходимы для того, чтобы дать естественному свету такое направление, которое позволило бы нам все это ясно понять. Точно таким же образом у Архимеда некоторые положения относительно сфер и других криволинейных фигур доказываются путем сопоставления с фигурами, образованными отрезками прямой линии, в противном же случае эти доказательства едва ли могли бы быть понятны. И подобно тому как такого рода доказательства вполне допустимы, хотя сфера рассматривается в них как многогранник, я полагаю, что и меня нельзя здесь упрекнуть, если я по аналогии с действующей причиной объясняю то, что присуще формальной причине, т. е. самой сущности Бога.

В этой части не может быть никакой опасности заблуждения, поскольку то единственное, что присуще действующей причине и может быть распространено на причину формальную, содержит в себе явное противоречие, и потому ни у кого не может вызвать доверия: а именно, невозможно поверить, будто какая-то вещь может быть отличной от самой себя или, иначе говоря, может быть одновременно той же самой и не той же самой.

Следует также отметить, что мы придали Богу значение причины таким образом, что из этого никак не вытекает несовершенство следствия. Подобно тому как теологи, говоря о том, что Отец есть *начало* Сына, не признают на этом основании, что Сын имел *начало*, так и я, хотя и допустил, что Бог может быть некоторым образом назван *причиной самого себя*, нигде, однако, не назвал его *следствием самого себя*: ведь обычно следствие связывают преимущественно с действующей причиной и считают его чем-то менее значительным в сравнении с нею, хотя часто оно бывает значительнее иных причин.

Когда я принимаю здесь чистую сущность вещи за формальную причину, я лишь иду по стопам Аристотеля, который, опустив в гл. 11 2-й книги своей «Второй аналитики» материальную причину, называет первой причиной αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι или, как переводят это католические философы, причину формальную; Аристотель распространяет это понятие на все сущности всех вещей, поскольку он пишет в этом месте не о причинах природы в целом (чего и я здесь не делаю), но главным образом о тех причинах, из коих может быть извлечено какое-то знание.

Доказательством того, что в этом вопросе едва ли возможно избежать необходимости применить к Богу имя причины, может служить хотя бы попытка досточтимого

мужа иным путем достичь намеченной мною цели — попытка, которую я, по крайней мере, ни в коей мере не могу признать удачной. Ибо после того как он многословно показывает, что Бог не является действующей причиной себя самого (поскольку от действующей причины по смыслу требуется, чтобы она была отлична от своего следствия), а также что он не может *положительно* проистекать от себя самого (под словом «положительно» здесь подразумевается положительное воздействие причины) и сам себя действительно сохранять (слово *сохранность* употребляется здесь в смысле непрерывного воспроизведения вещи) — а все это я с готовностью допускаю, — он снова пытается доказать, что Бога нельзя называть действующей причиной себя самого, ибо, говорит он, *действующая причина любой вещи выясняется лишь с точки зрения существования этой вещи, а не ее сущности... но для сущности бесконечного бытия существование или, если угодно, сохранность существования имеет такое же значение, как для сущности треугольника — равенство трех его углов двум прямым; таким образом, когда ставится вопрос, почему существует Бог, на него не следует отвечать, исходя из действующей причины, так же как и на вопрос о том, почему три угла треугольника равны двум прямым.* Этот силлогизм можно легко обратить против самого автора вот каким образом: хотя нельзя искать действующую причину с точки зрения сущности, ее тем не менее можно искать с точки зрения существования; у Бога же не различаются существование и сущность; следовательно, относительно Бога можно ставить вопрос о действующей причине.

Но чтобы примирить эти две точки зрения, следует сказать, что тому, кто выясняет причину существования Бога, следует отвечать, исходя не из действующей причины в собственном смысле этого слова, но лишь из самой сущности вещи, т. е. из причины формальной, которая, вследствие того что у Бога существование совпадает с сущностью, совершенно аналогична действующей причине, а потому и может именоваться ее подобием.

Наконец, досточтимый муж добавляет: *тому, кто выясняет действующую причину Бога, следует отвечать, что Бог в ней не нуждается. Тому же, кто станет упрямо доискиваться, почему он в ней не нуждается, надо сказать: «потому что Бог — бесконечное бытие, существование которого и есть его сущность»; ведь в действующей причине нуждается лишь то, в чем можно отличить актуальное существование от сущности.* Он уверяет, будто из-за этого рушится

следующее мое утверждение: *даже если бы я считал, что ни одна вещь никоим образом не может быть по отношению к самой себе тем же самым, чем действующая причина является по отношению к своему следствию, все же я ни в коем случае в своем исследовании причин вещей не пришел бы к некоей первопричине всего сущего.* Однако мне вовсе не кажется, что это мое положение рушится либо что его удалось как-то поколебать или ослабить; а ведь от него зависит главная сила не только моего, но и всех вообще аргументов, какие могут быть приведены для доказательства существования Бога, основанного на действующих причинах. При этом почти все теологи утверждают, что здесь могут быть приведены лишь те аргументы, которые основываются именно на действующих причинах.

Итак, досточтимый муж ни в коей мере не проясняет доказательство, касающееся Бога, поскольку он не допускает, чтобы к самому Богу была применена аналогия с действующей причиной, и скорее даже мешает читателям понять это доказательство, особенно в конце, где он заключает: *если бы я считал, что надлежит искать действующую причину или ее подобие для какой бы то ни было вещи, я искал бы причину, отличную от любой намеченной вещи.* Но каким образом те, кто еще не познал Бога, станут исследовать действующую причину других вещей — дабы таким образом прийти к познанию Бога,— если они не уверены в том, что можно исследовать действующую причину любой вещи? И как они положат конец своим исканиям, признав первопричиной Бога, если они будут считать, что для любой вещи необходимо искать причину, от этой вещи отличную?

Право, мне кажется, что досточтимый муж в этой части сделал то же самое, что сделал бы Архимед, если бы, говоря о своих доказательствах, основанных на аналогии сферы с вписанными в нее прямолинейными фигурами, сказал: когда бы я думал, что нельзя принять сферу за прямолинейную или как бы прямолинейную фигуру с бесконечным числом граней, я не придал бы никакого значения этому доказательству, поскольку оно подходит только для сферы как прямолинейной фигуры с бесконечным числом граней, но не для криволинейной сферы. Досточтимый муж, говорю я, не желая называть сферу сферой и стремясь тем не менее сохранить доказательство Архимеда, мог бы сказать: если бы я полагал, что сделанный Архимедом вывод относительно прямолинейной фигуры с бесконечным числом граней должен быть понятен, я бы не допустил того же вывода в

отношении сферы, ибо мне доподлинно известно, что сфера никоим образом не является прямолинейной фигурой. Разумеется, подобным рассуждением он не добился бы того, к чему пришел Архимед, но отвратил бы и себя и других от верного понимания его доказательства.

Быть может, я остановился на этом гораздо подробнее, чем того требовала суть дела, но я хотел показать, насколько я опасаюсь, как бы в моем сочинении не отыскался хоть малейший намек на то, что заслуженно могло бы вызвать порицание теологов.

Наконец, я не впал в порочный круг, когда сказал, что *для нас истинность вещи, воспринимаемой нами ясно и отчетливо, становится несомненной лишь потому, что существует Бог; однако для нас не может быть несомненным существование Бога, если мы не воспринимаем это существование ясно и отчетливо.* Я уже достаточно подробно объяснил это в Ответе на Вторые возражения (пункты 3 и 4), а именно путем различения того, что ясно воспринимается нами само по себе, и того, что мы вспоминаем как ясно воспринятое нами раньше. И прежде всего, мы знаем, что Бог существует, потому что обращаем внимание на доводы, доказывающие его существование; а кроме того, нам достаточно припомнить, что мы ясно воспринимали какую-то вещь, для того чтобы обрести уверенность в ее истинности; однако этого было бы недостаточно, если бы мы не знали, что Бог существует и что он не обманщик.

Что касается моего утверждения, что в нашем уме, поскольку он — вещь мыслящая, не может оставаться ничего не осознанного, то оно представляется мне само собой разумеющимся, ибо в уме, рассматриваемом таким образом, не может быть ничего, что не было бы мыслью или чем-то зависящим от мысли; в противном случае оно не имело бы никакого отношения к уму — вещи мыслящей; и у нас не может быть ни одной мысли, которую мы бы не осознавали в тот самый момент, как она у нас появляется. А посему я не сомневаюсь в том, что ум, с того самого мгновения, как он внедряется в тело младенца, начинает мыслить и одновременно осознавать свои мысли, хотя позднее об этом не вспоминает, поскольку такого рода мысли не удерживаются в его памяти.

Однако следует отметить, что мы всегда актуально осознаем акты, или действия, нашего ума. Наши способности, или потенции, мы осознаем не всегда, разве лишь потенциально; происходит это таким образом: когда мы решаем воспользоваться какой-то нашей способностью, мы внезап-

но — если способность эта присуща нашему уму — актуально ее осознаем; поэтому мы можем отрицать ее наличие в уме, если не способны ее осознать.

О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ ЗАДЕТЬ ТЕОЛОГОВ

Я восстал против первых доводов досточтимого мужа, от последующих же уклонился: ведь я полностью разделяю то, что засим следует, кроме последнего аргумента, в отношении которого я надеюсь легко склонить на свою сторону моего оппонента.

Итак, я полностью согласен с тем, что содержание моего «Первого размышления», как, впрочем, и остальных, доступно не для всех умов; я сам засвидетельствовал это всюду, где к тому представлялся повод, и буду продолжать это утверждать в дальнейшем. Сие и послужило единственной причиной, почему я не трактовал об этих предметах в «Рассуждении о методе», написанном по-французски, но оставил это для данных «Размышлений», кои, согласно моему предупреждению, предназначались лишь способным и образованным читателям. Нельзя сказать, что я поступил бы правильнее, если бы не стал писать того, что́ не следует читать весьма многим; ведь я считаю эти вещи настолько необходимыми, что, по моему глубокому убеждению, без них в философии никогда не может быть установлено ничего основательного и прочного. И хотя игра с огнем и острым железом опасна для малолетних и неразумных, тем не менее никто не согласится от этих вещей отказаться, ибо они полезны для жизни.

А что в «Четвертом размышлении» я писал только *о заблуждении, возникающем при различении истины и лжи, но не о том, которое возникает, когда мы стремимся к благу или злу,* а также всегда исключал *то, что относится к вере и к повседневной жизни* — коль скоро я заявляю, что *мы должны соглашаться лишь с тем, что мы ясно постигаем,* — показывает с очевидностью контекст всего моего сочинения. Я также четко разъяснил это в своем Ответе на Вторые возражения (в пункте 5), да и в «Кратком обзоре» предупреждал о том же. Таким образом, я заявляю, насколько я считаюсь с мнением досточтимого мужа и как приемлемы для меня его советы.

Остается вопрос о таинстве причастия, с которым, по мнению досточтимого мужа, не согласуются мои мнения, *поскольку,* говорит он, *религия учит нас верить, что после удаления субстанции хлеба из просфоры в последней оста-*

ются одни акциденции; однако он считает, что *я не допускаю никаких реальных акциденций, но одни только модусы, кои невозможно постичь без какой-то субстанции, которой бы они были присущи, а потому они без нее и не могут существовать.*

Я очень легко могу парировать это возражение, сказав, что до сих пор я никогда не отрицал реальные акциденции; ибо, хотя в «Диоптрике» и «Метеорах» я не пользовался ими для объяснения того, о чем там шла речь, тем не менее я в четких выражениях сказал в «Метеорах» (с. 164), что я их не отрицаю. В этих же «Размышлениях» я, правда, предположил, что пока не познал реальные акциденции, но это не значит, будто я думаю, что их не существует. Ведь аналитический способ изложения, коим я пользовался, допускает, чтобы иногда предполагалось то, что пока еще недостаточно выяснено, подобно тому как это было допущено в «Первом размышлении», где я высказываю предположительно многое, в дальнейшем изложении мной опровергаемое. И конечно, я не собирался здесь утверждать о природе акциденций ничего, кроме вещей как бы самоочевидных. Да и, наконец, из того, что я указал на непостижимость модусов без какой-то субстанции, коей они были бы присущи, нельзя делать вывод, будто я отрицаю, что божественным могуществом эти модусы могут быть даны без нее, ибо я решительно утверждаю и верю, что Бог способен совершить многое такое, чего мы не постигаем.

Но дабы быть здесь откровеннее, я не утаю, что убежден: на наши чувства может воздействовать одна лишь поверхность, являющаяся границей объема того тела, которое мы ощущаем; ведь контакт осуществляется только с поверхностью — это утверждаю не я один, но почти все философы, включая и самого Аристотеля. Так, к примеру, хлеб или вино могут ощущаться лишь постольку, поскольку их поверхность соприкасается с органом чувства либо непосредственно, либо (как я это предполагаю) через посредство воздуха или других каких-то тел, либо, наконец, как утверждают многие философы, через посредство интенциональных видов.

Однако следует заметить, что, определяя эту поверхность, следует принимать в расчет не только внешнюю форму тел, которую мы осязаем, но и все малейшие промежутки между крупицами муки, из которой выпечен хлеб, а также между частицами спирта, воды, уксуса, гущи или осадка, из которых состоит винная смесь, точно так же как и все те мелочи, что попадаются в составе остальных тел.

Разумеется, эти частицы, поскольку они обладают различными очертаниями и движениями, ни в коем случае не могут быть соединены и пригнаны друг к другу так точно, чтобы между ними не сохранялось множества промежутков, кои не остаются пустыми, но заполнены воздухом либо другой какой-то материей: в хлебе, например, мы на глаз различаем довольно большие промежутки, кои могут быть заполнены не только воздухом, но даже водой или вином, а также любыми другими жидкостями. А поскольку хлеб всегда остается одним и тем же, хотя воздух или какая-либо другая материя, содержащаяся в его порах, меняется, ясно, что материя эта не присуща его субстанции. Итак, поверхностью хлеба является не та, что кратчайшим образом охватывает его целиком, но та, что охватывает собой каждую его частицу.

Следует также заметить, что эта поверхность перемещается не только целиком, когда весь хлеб переносят из одного места в другое,— она имеет и частичные движения, когда на некоторые части хлеба воздействует воздух или какие-то другие тела, проникающие в его поры; таким образом, если какие-то тела обладают природой, позволяющей постоянно перемещаться либо некоторым, либо всем их частям (а это, по-моему, верно как для большинства частей хлеба, так и для всех частей вина), то понятно, что поверхности таких тел находятся в некоем постоянном движении.

Наконец, надо заметить, что под поверхностью хлеба, или вина, или какого-либо иного тела здесь подразумевается не какая-то часть субстанции, не часть количества того же самого тела и даже не часть окружающих тел, но всего лишь *та граница, которая воспринимается как промежуточная между отдельными частицами этого тела и окружающими его частицы телами и которая не имеет иной сущности, кроме модальной.*

Но поскольку контакт осуществляется в пределах одной лишь этой границы и ничто не ощущается иначе как посредством контакта, из одного того, что субстанции хлеба и вина считаются переходящими в субстанцию какой-то другой вещи таким образом, что эта новая субстанция продолжает полностью удерживаться в тех же границах, в каких содержались прежде хлеб и вино, или находится точно в том же месте, в котором они прежде находились, а точнее (поскольку границы их подвижны), в том месте, в котором они находились бы, если бы были в наличии,— из одного этого необходимо следует, что указанная новая субстанция должна точно таким же образом воздействовать на все на-

ши чувства, каким воздействовали бы на них хлеб и вино, если бы даже не произошло никакого пресуществления.

Однако церковь учит (Тридентский собор [21], сессия 13, кан[оны] 2 и 4), что *происходит полное превращение субстанции хлеба в субстанцию тела Господа нашего Христа, при сохранении лишь внешнего образа хлеба*. Я не вижу, что иное может здесь подразумеваться под внешним образом хлеба, кроме той поверхности, которая является промежуточной между отдельными частицами хлеба и окружающими его телами.

Как только что было сказано, контакт осуществляется лишь через эту поверхность; а по признанию самого Аристотеля, не только чувство, именуемое *осязанием*, предполагает соприкосновение, но точно так же и остальные чувства (см. «О душе», кн. 3, гл. 13): *καὶ τὰ ἄλλα* αἰσθητήρια ἀφῇ αἰσθάνεται.

Нет никого, кто считал бы, будто под внешним образом здесь подразумевается нечто иное, а не то, что требуется для воздействия на чувства. Точно так же никто не поверит превращению хлеба в тело Христово, если он одновременно не будет считать, что это тело ограничено в точности той же самой поверхностью, которая охватывала бы и хлеб, если бы он здесь находился, пусть даже он находился бы в данном месте не в собственном смысле этого слова, но в сакраментальном, т. е. существовал бы таким способом, который мы едва ли можем выразить словами, однако способны постичь нашей мыслью, просветленною верой, как возможный для Бога и в который мы должны самым твердым образом верить. Все эти вещи получили столь подходящее и верное объяснение в свете моих основоположений, что я не только не опасаюсь оскорбить ортодоксальных теологов, но, напротив, я ожидаю от них большой благодарности, поскольку я изложил в области физики мнения, гораздо лучше согласующиеся с теологией, чем общераспространенные. Ведь, насколько я знаю, церковь никогда и нигде не учила, будто образы хлеба и вина, сохраняющиеся в таинстве причастия, являются некими реальными акциденциями, кои после удаления их субстанции чудесным образом сохраняются как таковые.

Но так как первые теологи, попытавшиеся истолковать этот вопрос на философский лад, быть может, настолько твердо убедили самих себя, будто акциденции, воздействующие на органы чувств, суть нечто реально отличное от субстанции, что не замечали даже сомнения, какое относительно этого могло возникнуть, то они без всякого исследо-

вания и без правильного доказательства предположили, что образ хлеба есть такого рода реальная акциденция; после этого они целиком посвятили себя объяснению того, каким образом эти акциденции могут существовать без субъекта. Здесь они столкнулись с огромным количеством трудностей и из одного этого должны были бы понять (подобно путникам, спотыкающимся о кочки и попавшим в совершенно непроходимые места), что сбились с верной дороги.

Прежде всего, они не могут оставаться себе верны (по крайней мере, те, кто соглашается, что любое чувственное восприятие осуществляется через контакт), когда предполагают, что для воздействия на наши чувства объектам требуется нечто иное, кроме их различным образом расположенных поверхностей; ведь само собой понятно, что для контакта достаточно одной поверхности. И если кто-то этого не признает, он не может по этому вопросу привести ничего, что имело бы хоть какое-то подобие истины.

Далее, человеческий ум не может думать, будто акциденции хлеба реальны и, однако, способны существовать без его субстанции, если этот ум не воспринимает их вместе с тем в качестве субстанций. Таким образом, он, по-видимому, подразумевает, что субстанция хлеба изменяется целиком и полностью, как в это и верит церковь, а между тем остается и нечто реальное, первоначально наличествовавшее в хлебе; и поскольку нельзя постичь ничего реально остающегося, кроме того, что действительно существует, то, хотя это и именуется словом «акциденция», воспринимается оно как сущность. Таким образом, получается, как если бы говорили, что вся субстанция хлеба изменяется, и тем не менее сохраняется та часть субстанции, которую именуют реальной акциденцией, а это означает противоречие если не в терминах, то по сути.

По-видимому, это главная причина, по которой некоторые разошлись в данном вопросе с римской церковью. Ведь кто станет отрицать, что там, где разрешено не признавать некоторые мнения и никакие аргументы — ни теологические, ни философские — не принуждают нас с ними соглашаться, следует выбирать те из них, кои не дадут другим ни случая, ни предлога для того, чтобы отклониться от религиозной истины? Я, полагаю, достаточно ясно показал здесь, что мнение, допускающее реальные акциденции, не соответствует теологическим аргументам. Что оно полностью противоречит философским доводам, я надеюсь с очевидностью доказать в «Сумме философии» [22], уже под-

готовленной мною к печати; там же я покажу, каким образом цвет, вкус, сила тяжести и все прочее, воздействующее на чувства, зависит единственно лишь от внешней поверхности тел.

Наконец, нельзя предположить наличие реальных акциденций без того, чтобы не добавить без нужды к чуду пресуществления, единственному, относительно которого можно сделать вывод на основе слов, сопровождающих освящение, еще и другое чудо, совершенно непостижимое, с помощью которого пресловутые реальные акциденции получили бы такое существование без субстанции хлеба, при котором сами они не превратились бы между тем в субстанции; это противно не только человеческому разуму, но и аксиомам теологов, утверждающих, что упомянутые слова освящения не производят ничего, кроме своего значения, и не желающих приписывать чуду то, что может быть объяснено с помощью естественного света. Все указанные трудности полностью снимаются объяснением, которое я даю этому факту: согласно моему пониманию, не требуется никакого чуда, направленного на сохранение акциденций после удаления субстанции, и наоборот, без нового чуда (с помощью которого, следовательно, были бы изменены размеры хлеба) эти акциденции не могут быть уничтожены. Сохранилось предание, что некогда это случилось во время обряда освящения, когда на месте хлеба в руках у священника оказалось мясо или маленькое дитя; но никогда не верили, будто это произошло из-за прекращения чуда,— наоборот, это считалось безусловным следствием нового чуда.

Кроме того, нет ничего непостижимого и трудного в том, что Бог, творец всех вещей, способен превратить одну субстанцию в другую, а также в том, что эта последняя остается заключенной в ту же самую поверхность, какая охватывала и первую. И нельзя представить себе ничего более сообразного с разумом и ничего более общепринятого у философов, чем представление о том, что не только любое ощущение, но и любое взаимодействие двух тел происходит путем контакта, который может осуществляться только через поверхности; отсюда с очевидностью следует, что одна и та же поверхность, хотя находящаяся под ней субстанция и изменяется, всегда и действует и испытывает воздействие одинаковым образом.

Поэтому — если только можно молвить правду, не вызывая недоброжелательства,— я смею надеяться, что придет время, когда теологи осудят мнение, допускающее ре-

альные акциденции, как чуждое разуму и непостижимое, а также не безопасное для веры, и вместо него будет принята моя точка зрения, как несомненная и достоверная. Я и не подумал утаивать здесь эту надежду, дабы, насколько это от меня зависит, предупредить клевету со стороны тех, которые, желая показаться более учеными, чем другие, с трудом выносят, когда в науке появляется что-то новое, познанное до них: этого они не могут себе даже представить. Часто они тем резче ополчаются против нового, чем более истинным и значительным оно им кажется; а так как они не могут опровергнуть его убедительными аргументами, они без всякого основания начинают кричать, будто оно враждебно Священному писанию и истинам религии. Несомненно, они действуют здесь как нечестивцы, ибо пытаются использовать авторитет церкви для опровержения истины. Но я апеллирую не к ним, а к благочестивым и правоверным теологам и с великой охотой отдаю себя на их суд и строгую критику.

ПЯТЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ [23]

Пьер Гассенди шлет высокочтимому мужу Рене Декарту привет.

Достославный муж!

Наш Мерсенн осчастливил меня, дав мне возможность ознакомиться с твоими возвышенными размышлениями о первой философии. Значительность темы, острота твоего ума и изящество изложения мне чрезвычайно понравились. Вот почему я от всего сердца поздравляю тебя с тем, что ты со столь выдающимся мужеством и так успешно взялся за расширение границ наук и за исследование вещей, кои были неизвестны прошлым векам. Меня огорчило только одно — то, что Мерсенн, пользуясь правом дружбы, потребовал, чтобы я написал тебе, в случае если бы у меня зародились или остались какие-либо сомнения. Ведь я предчувствовал, что обнаружу лишь недостаток ума, если не соглашусь с твоими доводами, или, еще того более, легкомыслие, если осмелюсь хотя бы пикнуть им в возражение.

Тем не менее я уступил настояниям нашего друга, ибо полагал, с одной стороны, что ты справедливо оценишь намерение, исходящее скорее от него, чем от меня; я знал, что свойственное тебе чистосердечие побудит тебя легко поверить, что я не имел иного намерения, как только откровенно изложить тебе основания моих сомнений. И того, клянусь тебе, будет предовольно, если у тебя хватит терпения дочитать это изложение до конца. Ибо я очень далек от мысли, что мои сомнения должны заставить тебя хоть в малой степени извериться в своих доводах или потратить время (которое ты можешь употребить с большей пользой) на ответ.

Я даже не смею иначе как с краской стыда высказать тебе мои сомнения, будучи уверен, что нет ни одного из них, которое во время твоих размышлений не возникало бы перед тобой, но ты по определенным соображениям счел необходимым пренебречь ими либо их скрыть. Итак, я излагаю мои сомнения, но лишь в желательных мне пределах: я хочу, чтобы они касались не тех положений, которые ты взялся доказывать, а метода и убедительности доказательств. Ибо поистине я признаю и существование всемо-

гущего Бога, и бессмертие наших душ и сомневаюсь лишь в вескости аргументов, коими ты доказываешь как эти, так и другие метафизические положения.

ПРОТИВ «ПЕРВОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О том, что может быть подвергнуто сомнению

Что касается «Первого размышления», то нет надобности долго останавливаться на нем, ибо я одобряю поставленную тобою задачу — отделаться от всякого рода предрассудков. Одного лишь я не могу как следует понять, а именно: почему ты не захотел просто и в немногих словах признать недостоверность всего того, что ты знал до сих пор (с тем чтобы потом отделить то, что окажется истинным), а предпочел признать все это ложным и таким образом не столько отделаться от старого предрассудка, сколько подпасть под власть совершенно нового? И заметь, для того чтобы уверить самого себя в правильности своего метода, тебе пришлось выдумать Бога-обманщика или невесть какого злого гения, который потешается над тобой, хотя ясно, что вполне достаточно было привести такое основание, как темнота человеческого ума или даже одна только слабость человеческой природы. Ты, кроме того, воображаешь себя спящим, для того чтобы иметь повод подвергнуть все сомнению и считать иллюзией все, что происходит в этом мире. Однако можешь ли ты таким образом заставить себя поверить, что ты не бодрствуешь и все, что существует и происходит перед твоими глазами, недостоверно и ложно? Что бы ты ни говорил, ты никого не уверишь, будто ты убежден, что никогда не познал ничего истинного и что чувства, или сон, или Бог, или какой-то злой гений тебя непрерывно обманывали. Разве не более достойно искренности философа и любви к истине — мог бы кто-нибудь тебе возразить — говорить о вещах просто, искренне и представлять их такими, каковы они есть, чем прибегать к хитросплетениям, гнаться за призраками, искать увертки? Тем не менее, так как тебе это нравится, я не хочу больше против этого спорить.

ПРОТИВ «ВТОРОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, нежели тело

[1.] Что касается «Второго размышления», то я замечаю, что ты все еще находишься во власти иллюзии; тем не менее, хоть ты и продолжаешь себя обманывать, ты по крайней мере замечаешь, что *ты существуешь; поэтому ты устанавливаешь, что всякий раз, как ты произносишь или мыслишь положение: «Я есмь, я существую», это положение истинно.* Однако я не вижу, чтобы для этого тебе понадобилось такое построение, ибо ты, несомненно, существовал и в силу других причин, и то, что ты существуешь, было достоверным; ведь тот же вывод ты мог сделать на основании любого другого своего действия, ибо естественный разум говорит нам: все, что действует, существует.

Ты добавляешь к этому, что *пока еще недостаточно хорошо понимаешь, что́ ты есть.* Знаю, что ты говоришь это вполне серьезно, и охотно даже уступаю тебе здесь, потому что в этом-то и заключается вся трудность. И конечно, именно этот вопрос требовалось, как мне кажется, исследовать ясно и недвусмысленно, без всех твоих хитросплетений.

Затем ты хочешь рассмотреть, *чем ты считал себя до сих пор, исключив все сомнительное, дабы оставить лишь то, что достоверно и непреложно.* Это твое намерение всякий, конечно, одобрит. Приступив к делу и исходя из того, что ты всегда считал себя человеком, ты спрашиваешь: что такое человек? Намеренно отбросив затем общераспространенное определение, ты отбираешь все то, что раньше бросалось тебе в глаза с первого взгляда, например, что у тебя есть лицо, руки и другие члены, кои ты объединял под именем «тело»; далее, ты питаешься, ходишь, чувствуешь, мыслишь — эти свойства ты относил за счет души. Пусть будет так; но надо быть осторожным с различением, которое ты проводишь между душой и телом. Ты говоришь, что *не отдавал себе тогда ясного отчета в том, что такое душа, и лишь воображал себе нечто наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по твоим более грубым членам.* Это примечательно. В отношении же тела ты не сомневался, что его природа состоит в способности принимать определенные очертания, быть ограниченным, заполнять пространство, из которого оно вытесняет всякое другое тело, быть воспринимаемым осязанием, зрением, слухом, обонянием,

вкусом и различным образом приходить в движение. Эти свойства ты можешь, конечно, и теперь приписывать телам, хоть и не все — всякому телу: ветер — тело, однако он не воспринимается зрением; с другой стороны, ты не должен исключать прочие указанные свойства, ибо ветер, огонь и многие подобные тела движутся.

Что же касается твоего дальнейшего замечания — что ты отрицал за телом *способность двигаться самопроизвольно*, то я не вижу, каким образом ты мог бы продолжать на этом настаивать: как будто всякое тело должно быть неподвижным по самой своей природе и любое его движение должно исходить от бестелесного начала! Словно без помощи бестелесного двигателя и вода не течет, и не ступает животное.

2. Затем ты рассматриваешь, *можешь ли ты, предполагая, что ты был до сих пор введен в заблуждение, утверждать, что в тебе имеется какое-нибудь из тех свойств, кои ты считал относящимися к природе тела? После внимательнейшего исследования ты утверждаешь, что ничего подобного в себе не находишь.* Тут уже ты рассматриваешь себя не как цельного человека, а как его самую глубинную и наиболее сокровенную часть — ту, которой ты до сих пор считал его душу. И вот я спрашиваю тебя, о Душа, или как тебе еще угодно именоваться: разве ты внесла теперь поправку в то представление, согласно которому ты раньше воображала себя неким ветром или чем-то подобным, наполняющим наши члены? Конечно, нет. Почему бы тебе и впредь не быть ветром или, вернее, тончайшим жизненным духом, который создан из чистейшей крови теплотой сердца или какой-то другой причиной и который, сохраняясь, распространяется по членам, дает им жизнь, помогает видеть глазами, слышать ушами, мыслить мозгом и выполнять все другие функции, которые тебе обычно приписывают? И если это так, почему ты не можешь иметь те же очертания, что и все твое тело, подобно тому как воздух принимает очертания того сосуда, в коем он заключен? Почему не считать тебя ограниченной тем же вместилищем, что и твое тело, или кожей, покрывающей это тело? Почему не думать, что ты заполняешь пространство или те части пространства, кои грубое тело или его части не заполняют? В самом деле, грубое тело имеет поры, по которым ты рассеиваешься, так что там, где находились бы твои части, не могло бы быть частей этого тела, подобно тому как в смеси из вина и воды части одного вещества не бывают там, где находятся части другого, хотя наше зрение и не

может их отличить друг от друга. Почему тебе не дано вытеснять другое тело из занимаемого тобой пространства так, чтобы ни в одной из частиц этого пространства не могли одновременно находиться части грубого тела? Почему бы не думать, что ты способна двигаться самым различным образом? Ибо, раз ты сообщаешь всевозможные движения членам, как могла бы ты это делать, если бы не двигалась сама? Разумеется, будучи неподвижной, ты не можешь сообщать движение, ибо для этого потребно усилие; с другой стороны, ты не можешь не двигаться, когда движется само тело. Наконец, если все это верно, как можешь ты утверждать, что в тебе нет ни одного из свойств, относящихся к природе тела?

3. Далее ты утверждаешь, что *не находишь в себе также и некоторых из тех свойств, кои приписываются душе, а именно способности питаться и ходить*. Но, во-первых, нечто может быть телом и в то же время не питаться. Затем, раз ты такое тело, которое мы охарактеризовали выше как жизненный дух, почему, если указанные более грубые члены питаются более грубой субстанцией, ты, представляя собой нечто более тонкое, не можешь питаться более тонкой субстанцией? И разве ты не растешь вместе с ростом того тела, которому принадлежат указанные члены, и не дряхлеешь, когда оно дряхлеет? Что касается хождения, то, поскольку члены двигаются благодаря твоему содействию и не перемещаются без того, чтобы ты их не направляла и не перемещала, как может это происходить без твоего собственного движения? *Ведь я же*, говоришь ты, *не обладаю телом, а потому все это лишь игра воображения*. Если ты шутишь или смеешься над нами, тогда не стоит на этом задерживаться. Если же ты утверждаешь это серьезно, то тебе следует доказать, что ты не обладаешь никаким телом, которому ты придавала бы форму, и не принадлежишь к такого рода вещам, которые способны сами ходить и питаться.

Ты утверждаешь далее, что *ты и не чувствуешь*. Но, несомненно, именно ты видишь цвета, слышишь звуки и т. д. Это, говоришь ты, *может происходить лишь при посредстве тела*. Охотно верю, но, во-первых, ты сама обладаешь телом и находишься в глазу, который, конечно, не может видеть без твоего содействия; затем, ты можешь быть тонким телом, которое действует при помощи органа чувств. *Мне*, говоришь ты, *казалось, что во сне я чувствую многое, чего после, как я замечал, я вовсе не чувствовал*. В самом деле, ты обманываешься, когда тебе кажется, что, не пользуясь

глазами, ты чувствуешь то, что на самом деле без глаз чувствовать невозможно; однако ты не всегда впадала в подобный самообман; и конечно, ты пользовалась глазами, с помощью которых ты чувствовала и почерпала те образы, которыми ты теперь можешь пользоваться без их содействия.

Наконец, ты замечаешь, что *мыслишь*. Этого в самом деле нельзя отрицать; однако тебе надо еще доказать, что способность мышления настолько выше природы тела, что ни жизненный дух, ни какое-либо другое подвижное, чистое и тонкое тело не может иметь такого строения, которое позволяло бы ему мыслить. Одновременно тебе следует доказать, что бестелесны и души животных, ибо животные мыслят или, иначе говоря, кроме функций внешних чувств они обладают еще некоторым внутренним сознанием не только тогда, когда бодрствуют, но и тогда, когда спят. Наконец, тебе следует доказать, что наше грубое тело нисколько не содействует твоему мышлению (хотя без него ты никогда не существовала и, будучи от него отделенной, никогда ничего не мыслила), и потому ты мыслишь независимо от него, причем независимость эта доходит до того, что тебя не может стеснять или угнетать даже отвратительный и грубый чад или испарения, которые вносят иногда столь сильное расстройство в наш мозг.

4. Ты приходишь к следующему заключению: *Итак, я безусловно — вещь мыслящая, т. е. ум, дух, интеллект, разум.* Тут я признаю, что болтал вздор. Ибо я полагал, что разговариваю с человеческой душой, или с тем глубинным началом, благодаря которому человек живет, чувствует, двигается, мыслит; оказывается, однако, что я разговаривал с самим умом, который совлек с себя не только тело, но и самое душу. Может быть, ты следуешь в этом, достойнейший муж, примеру тех древних, кои, полагая, что душа рассеяна по всему телу, тем не менее считали, что ее самая важная часть, τὸ ἡγεμονικὸν [24], имеет свое местонахождение в определенной части тела, например в мозгу или в сердце? Они не думали, будто души нет в этой части тела, но полагали, что разум как бы прибавляется здесь к душе и соединяется с ней, образуя единое целое. В самом деле, я должен был бы помнить об этом в связи с тем, что ты обсуждаешь в своем трактате «О методе». Ибо там, как мне кажется, ты держишься взгляда, будто все функции, приписываемые как растительной, так и чувственной душе, совершенно независимы от души разумной и могут даже выполняться до ее присоединения к телу, точно так, как

они выполняются животными, которые, как ты утверждаешь, совершенно лишены разума. Не знаю, право, как я мог забыть об этом, разве лишь потому, что я оставался в сомнении относительно того, хочешь ли ты назвать душой начало, благодаря которому мы, как и животные, живем и чувствуем, или же ты считаешь, что имя это соответствует только нашему уму; однако это начало считается одушевляющим, ум же служит нам лишь для мышления — ты сам это утверждаешь. Как бы там ни было, именуйся отныне Умом и будь непременно мыслящей вещью.

Ты добавляешь, что *только мышление не может быть от тебя отделено.* Этого в самом деле нельзя отрицать, особенно если ты — чистый ум и вдобавок утверждаешь, что между твоей субстанцией и субстанцией души существует лишь умозрительное различие. Однако я не уверен: когда ты говоришь, что *мышление от тебя неотделимо*, значит ли это, что, пока ты существуешь, ты не перестаешь мыслить? Если так, то, конечно, это вполне соответствует высказываниям знаменитых философов, кои, желая доказать бессмертие души, предполагали, что она находится в непрестанном движении или, как я это толкую, непрестанно мыслит. Однако это не убедительно для тех, кто не постигает, каким образом ты мог бы мыслить, находясь в летаргическом сне или во чреве матери. Вот почему я и здесь остаюсь в недоумении, не зная, полагаешь ли ты, что ты был внедрен в твое тело или какую-либо его часть во чреве матери или, по твоему мнению, это произошло в момент зачатия? Однако я не хочу более докучать тебе такого рода допросом; не стану также выпытывать, помнишь лы ты, что́ именно ты мыслил во чреве матери или в первые дни, месяцы и годы после твоего зачатия; и, если бы ты ответил, что все это забыл, я не стал бы спрашивать, как это могло случиться. Я лишь предлагаю тебе представить себе, сколь смутным, слабым, почти ничтожным должно было быть в то время твое мышление.

Ты говоришь затем, что *ты — не сопряжение членов, именуемое человеческим телом.* С этим, конечно, следует согласиться, ибо ты рассматриваешься здесь лишь как мыслящая вещь и как часть сложной человеческой сущности, отличная от ее внешней и наиболее грубой части. *Я также*, говоришь ты, *не разреженный воздух, разлитый по членам, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не что-либо иное в этом роде, что я мог бы себе вообразить, ибо я допустил, что всего этого не существует, а допущение мое остается в силе.* Остановись же здесь, о Ум! И пусть сгинут

наконец твои допущения или, вернее, измышления! *Я*, говоришь ты, *не воздух и не что-либо иное в этом роде*; однако, если вся душа есть нечто подобное, то почему же тебя, которого можно считать самой благородной частью души, нельзя считать как бы ее венцом, ее тончайшей, наиболее чистой и самой активной частью? *Быть может*, говоришь ты, *то, что я считаю ничем, на самом деле есть нечто и нисколько не отличается от моего я, мне известного. Не знаю и покамест об этом не сужу*. Но если ты этого не знаешь, если ты об этом не судишь, как можешь ты утверждать, что не принадлежишь к подобным вещам? *Я знаю*, говоришь ты, *что я существую; знание этого факта решительно не может зависеть от того, чего я не знаю*. Пусть так; однако вспомни: ты еще не доказал, что ты не воздух, не пар и не что-либо иное в этом роде.

5. Ты последовательно описываешь то, что ты называешь воображением. Ты говоришь: *Воображать означает не что иное, как созерцать форму или образ телесной вещи*. Отсюда ты хочешь сделать вывод, что свою природу ты познаешь посредством иного вида мышления, чем воображение. Однако, хотя тебе и позволительно определять воображение так, как тебе заблагорассудится, скажи на милость: если ты телесен — а ведь ты еще не доказал противного,— почему бы не мог ты созерцать себя в виде фигуры, или телесного образа? И скажи также, что иное представляется тебе, когда ты себя созерцаешь, если не некая чистая, прозрачная и тонкая субстанция, нечто вроде дуновения, проникающего все твое тело или, по крайней мере, мозг либо какую-то его часть, одушевляющего их и выполняющего там все твои функции? *Я узнаю́*, говоришь ты, *что ни одна из вещей, кои я могу представить себе с помощью воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о себе самом*. Однако ты не говоришь, каким образом ты это познаешь, и так как несколько раньше ты заявил, что еще не знаешь — может быть, все эти вещи и имеют к тебе отношение, то скажи, пожалуйста: на основании чего ты теперь делаешь такой вывод?

6. Ты продолжаешь: *Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою собственную природу*. Это правильно; но, прошу тебя, растолкуй, насколько ясно воспринял ты свою природу после того, как самым тщательным образом отвлек себя от всех упомянутых выше вещей? Ибо, говоря, что ты — *мыслящая вещь*, и только, ты напоминаешь о функции, о которой мы все раньше имели ясное представ-

ление; но что это за функционирующая субстанция, какова ее внутренняя структура, каким образом она столь многообразно приспособляет себя к столь разнообразным свершениям — этого, как и многих других, прежде нам неведомых вещей, ты нам не объясняешь.

Ты говоришь: *Постигай интеллектом то, что не может быть постигнуто воображением* (которое ты считаешь идентичным с обычным чувством). Но, добрейший Ум! Можешь ли ты доказать, что у нас есть много внутренних способностей, а не единая и простая способность, с помощью которой мы все и познаем? Когда я созерцаю солнце открытыми глазами, это — явное ощущение. Когда я затем, закрыв глаза, внутренне мыслю солнце, это явное внутреннее познание. Но как мне различить, воспринимаю ли я солнце с помощью обычного чувства, или способности воображения, либо с помощью ума, или интеллекта? И каким образом провести это различие так, чтобы я мог по произволу воспринимать солнце то посредством понимания, которое не есть воображение, то посредством воображения, которое не есть понимание? Конечно, если бы в случае расстройства мозга и способности воображения интеллект продолжал выполнять свои собственные, только ему присущие функции, тогда можно было бы утверждать, что понимание в той же мере отлично от воображения, в какой воображение отлично от внешнего ощущения; но так как в действительности дело происходит иначе, то совсем не легко провести между ними точное разграничение.

Правильно будет сказать, как, впрочем, ты и делаешь: когда мы созерцаем образ телесной вещи, действует воображение. Ты сам видишь: поскольку иным путем нельзя созерцать тела, отсюда следует, что тела могут познаваться лишь с помощью воображения; по крайней мере, от него нельзя отличить какую-либо другую способность познания.

Ты говоришь, что *все еще не можешь отделаться от мысли, будто телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое в тебе, что недоступно воображению; при этом ты считаешь странным, что сомнительные и чуждые тебе вещи познаются и воспринимаются яснее и отчетливее*. Но, во-первых, ты отлично делаешь, когда называешь это свое свойство *неведомым*, ибо ты в самом деле не знаешь, что это за свойство и какова его природа, а следовательно, не можешь быть уверен, что действительно ли оно таково, что не способно воздействовать на воображение. Кроме того,

все наше знание, как это совершенно очевидно, берет свое начало от чувств; и хотя ты отрицаешь, что все, что есть в интеллекте, должно быть ранее дано в чувстве, это положение тем не менее верно, ибо всякое наше понятие рождается в результате внезапного «натиска», или, как говорят греки, κατὰ περίπτωσιν, а затем совершенствуется посредством аналогии, сочетания, разделения, увеличения, уменьшения и еще многими другими подобными способами, о которых нет необходимости здесь упоминать. Поэтому ничего удивительного нет в том, что вещи, которые сами собой воздействуют на наше чувство и его поражают, производят более сильное впечатление в нашем уме, чем те случайно выбранные им вещи, которые он сам себе представляет и которые постигает. И хотя ты называешь телесные вещи сомнительными, все же, если ты будешь говорить по совести, то должен будешь признать, что не меньше уверен в существовании тела, внутри которого ты пребываешь, и в существовании всего того, что тебя окружает, чем в своем собственном. И если ты удостоверяешься в своем собственном существовании на основании одного лишь действия, именуемого мышлением, то чего стоит этот признак в сравнении с самовыявлением вещей? Ибо они проявляют себя не только благодаря разнообразным действиям, но, кроме того, благодаря многим очевиднейшим акциденциям — величине, очертаниям, плотности, цвету, вкусу и т. п., так что, хотя они находятся вне тебя, нет ничего удивительного, если ты все же познаешь и постигаешь их отчетливее, чем себя самого. Но возможно ли, чтобы ты познавал постороннюю вещь лучше самого себя? Отвечу: это возможно, ведь точно так же глаз не видит самого себя, видя все остальное.

7. *Итак*, говоришь ты, *что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами.* Ты перечисляешь тут многое; на каждой из этих функций я останавливаться не буду, остановлюсь лишь на том, что ты называешь себя *ощущающей вещью*. Это особенно странно, ибо только что ты утверждал прямо противоположное. Может быть, ты хотел этим сказать, что кроме тебя есть еще телесная способность — в глазах, ушах и других органах чувств, которая восприятием образов чувственных вещей открывает акт ощущения, который ты завершаешь, и в действительности не кто иной, как ты, видит, слышит и испытывает все прочие ощущения? Именно по этой причине, я полагаю, ты делаешь как ощущение, так и

воображение видами мышления. Пусть будет так; однако подумай: не свойственно ли ощущение и животным? И поскольку оно сходно с твоим ощущением, оно может также называться мышлением, а значит, и за животными надо признать ум, сходный с твоим. *Я*, говоришь ты, *будучи сосредоточен в мозгу, воспринимаю все, что мне передается по нервам жизненными духами; таким образом во мне совершается акт ощущения, который считается функцией всего тела.* Пусть так; однако и у животных есть нервы, есть жизненные духи, есть мозг, а в мозгу — познавательное начало, которое таким же образом воспринимает то, что сообщается через посредство жизненных духов, и завершает акт ощущения. Ты говоришь: *Это начало в мозгу животных есть не что иное, как фантазия, или способность воображения.* Но докажи сначала, что ты сам в человеческом мозгу представляешь собой нечто иное, а не человеческую фантазию, или воображение. Несколько раньше я просил тебя указать критерий, с помощью которого ты мог бы доказать, что действительно являешься чем-то иным; не думаю, однако, чтобы ты мог это сделать. Ты, конечно, скажешь, что это доказывается твоими действиями, носящими более возвышенный характер, чем действия, выполняемые животными. Но подобно тому как человек, будучи самым значительным из животных, не исключается тем не менее из их числа, точно так же, если ты и попытаешься в силу этого доказать, что ты — самая значительная из фантазий, все же ты этим не исключишь себя из числа последних. Ибо особое имя — *ум*, которое ты себе даешь, может быть, более благородно, но отсюда вовсе не следует, что оно иной природы. В самом деле, чтобы доказать, что ты совершенно иной (т. е., как ты утверждаешь, бестелесной) природы, ты должен был бы выполнять некоторые действия совсем иначе, чем их выполняют животные,— если не вне мозга, то, по крайней мере, независимо от мозга; однако ты этого не делаешь. Ибо если мозг пришел в расстройство, то и ты приходишь в расстройство; если мозг находится в угнетенном состоянии, то и ты угнетен; и если из него исчезают образы каких-нибудь вещей, то и в тебе не остается от них следа. *У животных*, говоришь ты, *все происходит в силу слепого импульса жизненных духов и различных органов, точно таким же образом, как совершаются движения в часах или каком-либо другом механизме.* Однако если это верно в отношении таких функций, как питание, биение артерий и т. д., т. е. тех, которые выполняются сходным образом и в человеческом организме, то можешь ли ты ут-

верждать, будто акты чувств, или того, что называется страстями души, выявляются в слепом импульсе только у животных, а у нас как-то иначе? Кусок мяса посылает свое изображение в глаз собаки; это изображение, передаваясь в мозг, словно некими крючочками прикрепляется к душе, и сама душа, и все связанное с ней словно какими-то цепочками тело влечется к куску мяса. Или, скажем, камень, которым грозят собаке, посылает свое изображение, и оно, словно некий рычаг, отталкивает ее душу, а вместе с ней и тело и заставляет собаку бежать.

Но разве не то же самое происходит с человеком? Или тебе известен другой способ, каким совершаются эти акты? В таком случае ты бы нас очень обязал, если бы его указал нам. Ты говоришь: *Я свободен, в моей власти удержать человека как от бегства, так и от преследования.* Однако то же самое выполняет у животного указанное выше познавательное начало; и если собака иногда, не боясь угроз и ударов, бросается на замеченный кусок мяса, то как часто делает то же самое человек! *Собака,* говоришь ты, *лает в силу чистого импульса, а не избирательно, так, как говорит человек.* Однако есть основания полагать, что и человек говорит в силу импульса, ибо то, что ты приписываешь выбору, имеет своим источником просто более сильный импульс; но и у животного бывает свой выбор там, где налицо более сильный импульс. В самом деле, я видел собаку, которая так приспособляла свой лай к звукам трубы, что подражала всем их изменениям — от высокого звука до низкого, от замедленного до ускоренного, хотя они то ускорялись, то замедлялись совершенно произвольно и неожиданно. *Животные*, говоришь ты, *лишены разума.* Да, бесспорно, они лишены человеческого разума, но они разумны по-своему, так что их можно назвать ἄλογα лишь по сравнению с нами, или с нашим, человеческим, видом, ибо помимо этого λόγος, или разум, является, по-видимому, такой же общей способностью и так же может быть приписан животным, как познавательная способность или внутреннее чувство. *Животные не рассуждают*, говоришь ты. Это верно лишь постольку, поскольку они рассуждают не так совершенно и не о стольких предметах, как рассуждают люди; однако они все же рассуждают, и разница между нами и ими в этом отношении, по-видимому, лишь чисто количественная. *Животные*, утверждаешь ты, *не обладают способностью речи*; однако, хотя они и не издают человеческих звуков (ну да, они не люди), тем не менее они издают свои собственные и пользуются ими так же, как мы своими. *Да-*

же слабоумный человек, говоришь ты, *способен соединять звуки так, чтобы получился некоторый смысл, между тем как на это не способно и умнейшее из животных.* Подумай, однако, достаточно ли справедливо ты поступаешь, требуя от животных человеческих слов и не обращая внимания на их собственный способ речи. Но все это требует более длительного исследования.

8. Ты приводишь затем *пример с воском,* и тут ты очень многословен, стараясь дать понять, что *одно дело — то, что именуют акциденциями воска, другое же — самый воск, или его субстанция. А составить себе ясное и отчетливое понятие о самом воске, или его субстанции* (считаешь ты), *можно лишь при помощи ума, или интеллекта, но не при помощи чувства, или воображения.*

Прежде всего, это обычно признается всеми — а именно, что понятие воска, или его субстанции, можно абстрагировать от понятий его акциденций. Но разве в результате этого мы яснее представляем себе самое субстанцию, или природу, воска? Мы, правда, представляем себе, что кроме цвета, очертаний, плавкости и прочих свойств воска имеется еще нечто, являющее собой субъект этих акциденций и наблюдаемых изменений. Однако, что это такое и каково это нечто, мы не знаем. Ибо оно всегда от нас скрыто и мы лишь как бы догадываемся, что должен существовать какой-то субъект. Вот почему я и дивлюсь тому, что ты утверждаешь, будто, совлекши с воска все его формы, словно одежду, ты воспринимаешь его сущность совершеннее и отчетливее. Правда, ты можешь понять, что воск, или его субстанция, должен быть чем-то отличным от вышеуказанных форм; но что это такое, ты — если только ты не задался целью ввести нас в заблуждение — представить себе не можешь. И субстанция эта не открывается тебе, как может открыться человек, на котором мы сперва замечаем лишь плащ и шляпу и, только сняв с него эти вещи, узнаём, кто он и что собой представляет. Далее, раз уж ты полагаешь, что составил себе какое-то представление об этой субстанции, то скажи на милость, как именно ты ее себе представляешь? Ведь не представляешь же ты ее в виде точки, пусть даже такой, которая то расширяется, то сужается? Затем, так как это расширение не бывает бесконечным, а имеет свои границы, то не мыслишь ли ты себе эту субстанцию как-то очерченной? Кроме того, так как тебе при этом кажется, будто ты ее видишь, разве не придаешь ты ей в своем понимании некоторого, хотя и очень смутного и неясного, цвета? Нет сомнения, что ты представляешь ее себе и более

плотной, и более зримой, чем пустое пространство, как таковое, из чего следует, что твое понимание есть своего рода воображение. Если ты утверждаешь, что мыслишь субстанцию воска лишенной протяженности, очертаний и цвета, скажи по совести: какова же она?

То, что ты говоришь *о людях, которых мы смогли увидеть либо воспринять умом как таковых, хотя мы видели лишь их шляпы или плащи*, не доказывает, будто суждение выносит ум, а не воображение. В самом деле, и собака, у которой ты не допускаешь ума, равного твоему, судит подобным же образом, когда видит всего лишь шляпу или плащ своего хозяина. Больше того, стоит ли хозяин, сидит, лежит, сгибается, поджимает ли ноги или вытягивается, собака всегда его узнает, пусть он и является — подобно воску — во всех этих видах, а не преимущественно в одном из них. Или когда собака гонится за убегающим зайцем и видит его сначала живым, затем мертвым, а еще позже освежеванным и разрезанным на куски, то, думаешь ты, собака не знает, что все это — один и тот же заяц? Вот почему, когда ты говоришь: *восприятие цвета, твердости и тому подобных качеств есть не зрение и не осязание, а лишь умозрение*, то я с этим согласен в том случае, если ум не отличается от воображения. Когда же ты добавляешь: *указанное умозрение может быть несовершенным и смутным либо совершенным и ясным — в зависимости от более или менее внимательного рассмотрения составных частей воска*, то этим, несомненно, доказывается следующее: не мысленное восприятие этого непонятного мне «нечто», которое существует вне всех форм, есть ясное и отчетливое познание воска, а исследование при помощи органов чувств по возможности всех акциденций, свойственных воску, и всех изменений, каким он способен подвергаться. Благодаря такому исследованию мы сможем понять и объяснить, что мы подразумеваем под словом «воск»; а что представляет собой чистая или, вернее, сокровенная субстанция — этого мы ни сами понять, ни другим объяснить не можем.

9. Вслед за тем ты говоришь: *Однако что мне сказать об этом уме, т. е. обо мне самом? Ибо я не допускаю в себе ничего иного, кроме ума. Так что же это такое — я, который, по-видимому, столь отчетливо воспринимает этот кусок воска? Не будет ли мое познание самого себя не только более истинным и достоверным, но и более отчетливым и очевидным? Ведь если я выношу суждение, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то тем более существую я сам. Конечно, может статься, что видимое мною на*

самом деле вовсе не воск; может также оказаться, что у меня нет глаз, с помощью которых я могу что-либо видеть; но когда я вижу или мысленно допускаю, что вижу (а я не делаю здесь различия),— никоим образом не может быть, чтобы сам я, мыслящий, не представлял собой нечто. Подобным образом, если я считаю, что воск существует, на том основании, что я его осязаю, то и отсюда следует то же самое: я существую. Если я сужу о существовании воска на том основании, что я его воображаю, или на каком бы то ни было другом, вывод будет такой же точно. Но ведь все то, что я отметил в отношении воска, можно отнести и ко всем остальным вещам, находящимся вне меня. Вот твои слова; я привожу их, чтобы дать тебе понять, что ты, правда, отчетливо познаешь, что ты существуешь (на том основании, что ты ясно видишь и познаешь существование воска и всех его акциденций), однако это не показывает, что́ ты есть, или каков ты; между тем это стоило бы показать, ибо в том, что ты существуешь, никто не сомневается. Заметь, кстати,— на чем я, впрочем, не хочу здесь настаивать, как я не настаивал на этом и раньше,— что, хотя ты не допускаешь в себе ничего, кроме чистого разума, и полагаешь в связи с этим, что у тебя нет ни глаз, ни рук, ни других телесных органов, ты тем не менее говоришь о воске и его акциденциях так, будто ты видишь их и осязаешь. А между тем ты не можешь видеть без глаз и осязать без рук (или, как ты говоришь: думать, что ты видишь и осязаешь).

Ты продолжаешь: *если мое восприятие воска показалось мне более отчетливым после того, как я его себе уяснил не только благодаря зрению или осязанию, но и благодаря другим причинам, то не следует ли признать мое нынешнее познание самого себя еще намного более отчетливым? Ибо никакие причины не могут способствовать восприятию — воска ли или какого-либо иного тела, не выявляя одновременно еще яснее природу моего ума.* Но подобно тому как твои рассуждения о воске доказывают лишь, что ты познал существование ума, но не природу последнего, точно так же не могут доказать ничего другого и все прочие основания. И если бы ты хотел сделать еще какой-нибудь вывод из восприятия субстанции воска или иных вещей, то мог бы прийти лишь к тому, что наше понятие об уме так же смутно, как и об этой субстанции, о которой мы не знаем, что́ она собой представляет; таким образом, здесь можно с полным правом применить твои слова: *то неведомое мне мое я.*

В заключение ты говоришь: *Таким образом, я незамет-*

но вернулся к своему исходному замыслу. Коль скоро я понял, что и самый ум, и тела воспринимаются не с помощью чувств, или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум.

Это твой вывод. Что же касается меня, то я не вижу, на каком основании ты заключаешь и открыто признаешь, что о твоем уме можно знать еще что-нибудь, помимо того, что он существует. Таким образом, я не вижу, чтобы было выполнено обещание, данное в самом заглавии этого «Размышления», а именно будто там будет доказано, что человеческий ум с помощью его самого легче познать, чем тело. Ведь в твои намерения не входило доказать, что человеческий ум существует или что его существование более очевидно, чем существование тел, ибо против того, что человеческий ум имеет бытие, или существует, никто не спорит. Несомненно, ты хотел доказать бо́льшую очевидность природы ума, чем природы тела, но этого ты не выполнил. В отношении природы тел ты сам, о Ум, ясно видел, сколь многое мы о ней знаем: нам известно, что тела протяженны, имеют очертания, занимают место и т. д. А что же знаем мы о тебе? Что ты не сопряжение членов, не воздух, не ветер и не вещь, способная ходить, ощущать и т. д. Если даже мы все это признаем (хотя кое-что из этого ты и сам отверг), все равно мы ожидали другого. Ибо все это — отрицания, а от тебя требуется объяснить не то, чем ты не являешься, а то, что́ же ты все-таки есть. Итак, ты для нас подытоживаешь, что *ты — вещь мыслящая, т. е. сомневающаяся, утверждающая и т. д.* Но, во-первых, сказать, что ты — *вещь*,— значит, не сказать ничего определенного, ибо слово это общее, безразличное, неопределенное, применимое к тебе не более, чем к любому предмету в мире — ко всему, что не есть совершенное ничто. Ты — *вещь*? Да, ты — не ничто, или, что то же самое, ты — нечто. Но и камень не есть ничто, или есть нечто; то же самое можно сказать о мухе и обо всем прочем. Говоря затем, что ты — вещь *мыслящая*, ты, правда, говоришь нечто определенное, однако это было известно и раньше, да и не то от тебя требуется. Ибо кто сомневается в том, что ты мыслишь? Но нам неизвестно — и именно на это мы ждем от тебя ответа,— что представляет собой твоя сокровенная субстанция, коей свойственно мыслить. Вот почему и спрашивать и делать вывод следовало не относительно того, есть ли ты мыслящая вещь, а относи-

тельно того, что представляешь ты собой в качестве мыслящей вещи? Если бы тебя просили дать более глубокое понятие о вине, чем дается обычно, ты ведь не ограничился бы словами: «Вино есть белая или красная опьяняющая жидкость, выжатая из винограда, и т. п.», но попытался бы исследовать и объяснить нам его внутреннюю субстанцию, состоящую, как показывает наблюдение, из спирта, гущи, винного камня и других частей, смешанных между собой в том или ином количестве и пропорции. Точно так же, следовательно, когда от тебя требуется дать нам о себе не обычное (т. е. не такое, какое мы имели до сих пор), а более глубокое понятие, недостаточно, как ты, несомненно, видишь, объявить нам, что ты — вещь мыслящая, сомневающаяся, понимающая и т. д., а надо постараться как бы с помощью некоего химического опыта так исследовать себя, чтобы суметь раскрыть и показать нам свою внутреннюю субстанцию. И если ты это выполнишь, мы уже сами разберемся, более ли ты нам понятен, чем тело, природу которого всесторонне выявляют анатомия, химия и другие многочисленные науки, а также все наши чувства и разнообразные опыты.

ПРОТИВ «ТРЕТЬЕГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О существовании Бога

1. Здесь на основании своего допущения, что ясное и отчетливое понимание положения *Я — вещь мыслящая* для тебя служит показателем его достоверности, ты заключаешь, что можешь установить следующий общий критерий: *истинно все, что мы воспринимаем весьма ясно и отчетливо.* Правда, до сих пор мы не сумели найти более надежного критерия истины среди тьмы вещей; но так как мы видим, что великие умы, которые, казалось бы, должны были многое познать весьма ясно и отчетливо, полагали, что истина скрыта либо в Боге, либо на дне колодца [25], то не дает ли это нам право подозревать, что твой критерий может быть ложен? В самом деле, принимая во внимание небезызвестные тебе аргументы скептиков, о какой истине можем мы с уверенностью говорить как о ясно и отчетливо познанной, если не о той единственной, что вещи являются такими, какими они представляются каждому из нас? Например, я ясно и отчетливо воспринимаю вкус дыни как приятный, следовательно, истинно, что вкус дыни мне таким представляется; но могу ли я на этом основании утверждать в

качестве истины, что такой вкус присущ самой дыне, если в детстве, будучи в здравом уме, я судил о дыне совсем иначе? Нет сомнения, что я ясно и отчетливо ощущал тогда в дыне совсем иной вкус. Я замечаю также, что и многим другим людям вкус дыни кажется иным, равно как и многим животным, обладающим тонким чутьем и весьма крепким здоровьем. Значит ли это, что истина противоречит истине? Не значит ли это скорее, что ни одна вещь не истинна сама по себе потому лишь, что она была ясно и отчетливо воспринята, а, наоборот, истинно лишь то, что данная вещь, как таковая, ясно и отчетливо воспринимается? Почти то же самое можно сказать и обо всем, что относится к уму. Некогда я мог бы поклясться, что невозможно от меньшего количества перейти к большему иначе как через равное; точно так же я готов был поклясться, что две непрерывно приближающиеся друг к другу линии в конце концов не могут не пересечься, если продолжать их до бесконечности. Эти положения казались мне настолько ясными и отчетливыми, что я считал их абсолютно истинными и бесспорными аксиомами. Тем не менее впоследствии нашлись аргументы, убедившие меня в противоположном, как воспринятом более ясно и отчетливо. И теперь всякий раз, когда мне приходится размышлять о природе математических положений, я пребываю в сомнении. Вот почему можно считать истинным, что я познаю такие-то и такие-то положения, поскольку я предполагаю, или представляю себе, что величина, линия, поверхность и т. д. именно таковы; но, что положения эти сами по себе истинны, с уверенностью сказать нельзя. Как бы, однако, ни обстояло дело с математическими истинами, я все же спрошу тебя о других предметах, о которых идет сейчас речь: почему в отношении этих предметов у людей бытует столько различных мнений? Каждый думает, что ясно и отчетливо понимает то, что он отстаивает. И не говори мне, будто большинство людей не тверды в своих мнениях или дают волю своей фантазии, ибо есть такие, кто готов принять смерть за свои мнения, хотя они и видят, что другие люди идут на смерть за мнения прямо противоположные. Уж не думаешь ли ты, что, когда человек идет на смерть, это не подходящий момент для того, чтобы из самых глубин сознания прозвучал голос истины? Да ты и сам говоришь об этой трудности, а именно, некогда ты считал весьма достоверным и очевидным многое из того, что в дальнейшем признал сомнительным. Но при этом ты оставляешь эту трудность неразрешенной и не устанавливаешь никакого критерия. Ты поль-

зуешься этим лишь как поводом, чтобы рассуждать об идеях, которые, возможно, тебя обманывают, поскольку они представляют в качестве существующих вне тебя некие вещи, которых вне тебя, быть может, и нет; ты снова говоришь о Боге-обманщике, который, возможно, обманывает тебя в отношении таких положений, как «Два плюс три равно пяти», «Квадрат имеет не больше четырех сторон»,— и все это для того, чтобы показать нам, что с установлением критерия следует обождать до тех пор, пока ты не докажешь, что существует Бог, не могущий быть обманщиком. Но позволь тебя предупредить, что тебе следует не столько трудиться над установлением того критерия, с помощью которого очень легко принять ложь за истину, сколько предложить нам метод, который учил бы нас узнавать — всякий раз, когда мы полагаем, что понимаем что-либо ясно и отчетливо,— в каких случаях мы ошибаемся и в каких нет.

2. Далее, ты различаешь идеи *врожденные, благоприобретенные и образованные тобой самим* (при этом ты считаешь идеи мыслями, поскольку они суть нечто подобное образам). К первому роду ты относишь *свое понимание того, чтó есть вещь, истина, мышление; ко второму — шум, который ты слышишь, солнце, которое видишь, огонь, который ощущаешь; к третьему — свои фантастические представления о сиренах и гиппогрифах.* К этому ты добавляешь, что, *может статься, все твои идеи — либо благоприобретенные, либо врожденные, либо, наконец, вымышленные, ибо ты не имеешь пока достаточно ясного представления об их происхождении.* Однако, чтобы предотвратить ошибку, которая может вкрасться до того, как ты составишь это представление, я считаю нужным заметить, что, по-видимому, все идеи являются благоприобретенными и проистекают от вещей, существующих вне нашего ума и воздействующих на какое-либо из наших чувств. Дело в том, что наш ум не только обладает способностью (или, вернее, он сам есть эта способность) воспринимать извне благоприобретенные идеи, как таковые (т. е. чистые и определенные идеи, исходящие от вещей и получаемые умом через посредство чувств), но, кроме того, он обладает еще способностью различным образом сочетать и разделять их, сужать и расширять, сравнивать и т. д.

Отсюда, по крайней мере, следует, что третий установленный тобою род идей не отличается от второго, ибо идея химеры — это не что иное, как идеи головы льва, туловища козы и хвоста змеи, слитые умом воедино, в то время как

каждая из них, взятая сама по себе, в отдельности, представляет собой идею внешнюю. Точно так же идея гиганта, или человека, коего мы представляем себе величиной с гору или даже со вселенную, есть не что иное, как внешняя идея, т. е. идея человека обыкновенных размеров, которую наш ум произвольно увеличивает, хотя, по мере того как он ее увеличивает, он представляет ее себе все более и более смутно. И идея пирамиды, города либо какой-нибудь иной вещи, которой мы никогда не видели, есть не что иное, как внешняя идея виденных прежде пирамиды, города или какой-нибудь иной вещи, несколько искаженная и смутная, вследствие того что она подверглась известному сопоставлению и увеличению.

Что касается познавательных форм (species), которые ты считаешь врожденными, то такого рода форм, безусловно, не существует, те же, которые обычно считаются таковыми, по-видимому, также приходят извне. Мне, говоришь ты, *от природы дано понимать, что́ есть вещь.* Я не думаю, чтобы ты здесь имел в виду саму способность понимания, относительно которой не может быть ни сомнения, ни вопроса; ты скорее говоришь об идее *вещи.* Далее, ты не имеешь в виду идею какой-либо отдельной вещи, ибо солнце, вот этот камень и все остальные отдельные предметы относятся к тем вещам, идеи которых ты не считаешь врожденными. Следовательно, ты говоришь об идее вещи, рассматриваемой как нечто всеобщее и так, как если бы она была синонимом сущности и имела одинаковый с нею объем. Но, скажи на милость, каким образом может эта общая идея содержаться в уме, если в нем нет одновременно всех отдельных вещей и даже родов этих вещей, абстрагируясь от которых ум образует понятие, соответствующее им всем в целом, но не относящееся ни к одной из них в частности? Если бы идея вещи была врожденной, то врожденными, несомненно, должны были бы быть идеи животного, растения, камня и всех универсалий и нам не было бы нужды трудиться над распознаванием множества отдельных вещей для того, чтобы, отбросив все различия, получить в результате лишь общее для всех них, или, что то же самое, идею рода.

Ты говоришь также, что *тебе от природы дано постигать, что такое истина,* или, как я это толкую, *постигать идею истины.* Далее, если истина есть не что иное, как соответствие суждения той вещи, о которой оно выносится, то истина есть некое соотношение, и, следовательно, она ничем не отличается от соотношения самой вещи и ее идеи;

иначе говоря, истина ничем не отличается от идеи вещи самой по себе, поскольку эта идея обладает свойством представлять и самое себя, и вещь такими, каковы они есть. Вот почему идея истины есть не что иное, как идея вещи, поскольку она соответствует вещи или представляет последнюю такой, какова она есть. Следовательно, если идея вещи не врожденная, а внешняя, то и идея истины будет внешней, а не врожденной. И так как сказанное относится к каждой частной истине, то оно относится и к истине вообще, ибо понятие, или идея, истины (как уже было указано в отношении идеи вещи) извлекается из понятий, или идей, частных истин.

Ты говоришь еще, будто *от природы тебе присуще постигать, что такое мышление* (или, как я всегда это толкую, постигать *идею мышления*). Но ведь точно так же, как ум из идеи одного города образует идею другого, он может из идеи одного действия, например ви́дения или вкушения, образовать идею другого действия, т. е. самого акта мышления. Ибо между познавательными способностями замечается известная аналогия, и одна такая способность легко ведет к пониманию другой. Правда, не стоит тратить труда на идею мышления; скорее надо заняться идеей самого ума или души, ибо, если мы признаем ее врожденной, ничто не помешает утверждать то же самое и относительно идеи мышления. Вот почему следует выждать, пока это не будет доказано для самого ума или души.

3. Далее, ты, по-видимому, *подвергаешь сомнению не только то, что некоторые идеи исходят от вещей, находящихся вне нас, но также и вообще то, что вне нас существуют какие-то вещи*. Отсюда ты, по-видимому, заключаешь, что, *хотя у тебя и есть идеи вещей, именуемые внешними, все же это не доказывает, будто эти вещи существуют, так как идеи не обязательно исходят от этих вещей: они могут исходить либо от себя самого, либо из какого-нибудь другого неизвестного источника*. Именно по этой причине, как мне кажется, ты несколько выше и говоришь, что *воспринимал раньше не землю, небо и звезды, но лишь идеи земли, неба и звезд, кои могут ввести в заблуждение*.

Однако если ты все еще не веришь, что существуют земля, небо и звезды, то, скажи на милость, каким образом ты ходишь по земле? Почему ты поднимаешь глаза, чтобы наблюдать солнце? Зачем приближаешься к огню, чтобы чувствовать тепло? Почему ты садишься за стол и ешь, чтобы утолить голод? Почему делаешь движения языком, чтобы разговаривать, или рукой, чтобы написать нам все это?

Конечно, твои доводы могут быть тонко задуманы и изложены, но дела вперед они не продвинут. И так как в действительности ты не сомневаешься, что указанные вещи вне тебя существуют, давай будем рассуждать серьезно и добросовестно и называть вещи своими именами. Разве только, допуская существование внешних вещей, ты считаешь, будто нельзя вполне доказать, что от них заимствованы те их идеи, коими мы обладаем; в этом случае тебе необходимо ответить не только на возражения, которые ты сам себе делаешь, но также и на все те, которые могут быть выдвинуты против тебя другими.

Ты ведь признаешь: *можно как будто допустить, что идеи исходят от вещей, так как этому, по-видимому, учит нас природа и, кроме того, мы из опыта знаем, что идеи не зависят от нас, или от нашей воли.* Не говоря ничего о доводах и выводах, я должен, однако, заметить, что против твоих положений следовало также выдвинуть следующее сомнение, которое необходимо разрешить: почему у слепорожденного не бывает идеи цвета, а у рожденного глухим — идеи звука? Не потому ли, что ум этих несчастных не мог получить от внешних предметов соответствующих образов? Ведь с самого момента их рождения доступ к ним этих идей был навеки прегражден непреодолимыми преградами.

После этого ты настойчиво приводишь пример солнца, *двумя совершенно различными идеями которого мы, по-твоему, обладаем: одна из них получена нами из ощущений — она являет нам солнце весьма незначительным по размеру, другая же идея основана на астрономических положениях, и согласно этой идее солнце представляется нам огромных размеров. Из двух этих идей более правдоподобна и истинна не та, что основана на показаниях чувств, а та, что получена нами из неких врожденных понятий или образована каким-то иным путем.* Однако обе эти идеи-близнецы солнца подобны одна другой и в то же время истинны, т. е. соответствуют солнцу, только одна из них является большей, а другая — меньшей; точно так же две различные идеи одного и того же человека, одну из которых мы получаем, находясь в десяти шагах от него, а другую — в ста или тысяче шагов, подобны одна другой и истинны, т. е. соответствуют объекту, но первая из них является большей, а вторая — меньшей. Дело в том, что идея, которая приходит с близкого расстояния, меньше подвергается искажению, чем та, которая приходит издалека, что я легко объяснил бы тебе в немногих словах, если бы

это было здесь уместно и если бы тебе самому это не было достаточно ясно.

Наконец, хотя мы лишь умом воспринимаем эту огромную идею солнца, все же нельзя на этом основании выводить ее из некоего врожденного понятия. Идею солнца, которую мы воспринимаем посредством чувств, увеличивает способность нашего ума (в соответствии с тем, чему нас учит опыт и опирающийся на него разум, а именно, что более отдаленные предметы представляются нам меньшими по размерам, чем те же предметы, когда они близки к нам) — увеличивает во столько раз, во сколько, как известно, от нас удалено солнце, и в соответствии с тем, скольким полудиаметрам земли равен его диаметр.

Если ты хочешь убедиться, что природа не вложила в нас ничего относящегося к этой идее, попробуй найти ее у слепорожденного. Ты убедишься, прежде всего, что идея эта в его уме бесцветна и лишена яркости; затем, что она вовсе не округла, если только прежде кто-нибудь не обратил на это его внимание и он сам не держал перед этим в руках какого-нибудь круглого тела; наконец, ты увидишь, что она вовсе не так велика, если только он не увеличил путем рассуждения или под влиянием чьего-либо авторитета ранее воспринятую идею.

Но, между прочим, ответь мне, пожалуйста: разве у нас самих, столько раз смотревших на солнце, столько раз наблюдавших его видимый диаметр и рассуждавших об истинном,— разве наш мысленный образ солнца чем-нибудь отличается от обычного? Мы вычисляем, правда теоретически, что солнце в сто шестьдесят с лишним раз больше земли, но разве мы располагаем в силу этого идеей столь огромного тела? Мы увеличиваем, насколько можем, идею, воспринятую посредством чувств, напрягаем, сколько возможно, разум, но не достигаем ничего, кроме полной неясности; и всякий раз, как мы хотим отчетливо мыслить солнце, наш ум вынужден вернуться к тому образу, который он воспринял посредством глаз. Уму нашему довольно признать, что в действительности солнце больше, чем оно нам представляется, и если бы наши глаза были к нему ближе, то они получили бы бóльшую его идею. При существующих же условиях ему приходится довольствоваться той идеей, которой он обладает.

4. Признав затем неравноценность идей и существующее между ними различие, ты говоришь: *Вряд ли подлежит сомнению, что идеи, являющие мне субстанции, представляют собой нечто большее или, так сказать,*

содержат в себе больше объективной реальности, нежели те, что являют мне только модусы, или акциденции. С другой стороны, те представления, посредством которых я мыслю некоего вышнего Бога — вечного, бесконечного, всемогущего творца всех сущих, помимо него самого, вещей,— все эти представления, несомненно, содержат в себе больше объективной реальности, нежели те, с помощью которых мы уясняем себе конечные субстанции.

Ты здесь очень размахнулся, вот почему тебя следует чуть-чуть придержать. Я не собираюсь, конечно, останавливаться на вопросе о том, что́ ты именуешь *объективной реальностью*[26]. Достаточно сказать: поскольку обычно говорят о субъективном, или формальном, бытии внешних вещей в самих себе, объективном же, или идеальном, в интеллекте, ты явно не имел в виду ничего иного, кроме того, что идея должна соответствовать вещи, к которой она относится; таким образом, считаешь ты, она не должна репрезентативно содержать ничего такого, чего на самом деле в вещи нет, и она будет представлять тем больше реальности, чем больше этой реальности будет содержаться в представляемой вещи. Правда, ты тут же проводишь различие между объективной и формальной реальностью; последняя, как я полагаю, есть идея сама по себе, т. е. идея не репрезентативная, а являющая собой некую сущность. Несомненно, однако, что ни идея, ни ее объективная реальность не должны измеряться всей формальной реальностью вещи, т. е. реальностью, которая содержится в самой вещи, но лишь той ее частью, которую интеллект познал, или, что то же самое, тем понятием о вещи, которым он обладает. Таким образом, будет считаться, что имеющаяся у тебя идея человека, коего ты часто видел и внимательно со всех сторон рассмотрел, будет совершенна, но идея человека, которого ты видел один только раз мельком и лишь в профиль, окажется, конечно, весьма несовершенной. Если же вместо самого человека ты видел лишь маску, скрывавшую его лицо, и платье, которое покрывало все его тело, следует сказать, что либо у тебя совсем нет идеи этого человека, либо если и есть какая-то, то весьма несовершенная и в высшей степени смутная.

Вот почему я утверждаю: можно иметь отчетливую и истинную идею акциденций, но идею скрывающейся за этими акциденциями субстанции лишь крайне смутную и искаженную. Таким образом, когда ты говоришь, что *в идее субстанции больше объективной реальности, чем в*

идее акциденций, то на это, прежде всего, следует возразить, что не существует истинной идеи или истинной репрезентации субстанции и, следовательно, не может быть также никакой объективной реальности этой идеи; затем, если и допустить, что идея субстанции обладает некоторой объективной реальностью, то все же нельзя сказать, что эта объективная реальность больше объективной реальности идей акциденций, ибо всю подобного рода реальность идея субстанции заимствует от идей акциденций; мы уже указали выше, что субстанция постигается нами под видом или вместо акциденций и мы можем ее постигать лишь как нечто имеющее протяженность, очертания, цвет и т. д.

Что касается твоего добавления относительно идеи Бога, то, скажи на милость, как ты узнал, что идея Бога представляет нам его *существом высшим, вечным, бесконечным, всемогущим творцом всего,* если ты не убедился еще в его существовании?! Согласись, что источник твоего представления — предварительное понятие о Боге, составленное из тех атрибутов, о которых тебе возвещали. И разве ты сам описывал бы его таким образом, если бы до сих пор ничего подобного о нем не слыхал? Ты скажешь, что привел это лишь в качестве примера, не собираясь давать пока никакого определения. Пусть так, но берегись, чтобы это не стало у тебя впоследствии предрассудком.

Ты говоришь, что в идее бесконечного Бога больше объективной реальности, чем в идее конечной вещи. Но прежде всего, поскольку человеческий интеллект не способен постичь бесконечное, он также не может ни иметь, ни принимать во внимание идею, которая представляла бы бесконечную вещь. Следовательно, тот, кто говорит «бесконечная вещь», дает вещи, коей он не постигает, имя, которого не понимает; ибо, как сама вещь выходит далеко за пределы его понимания, точно так же и приписанная ее протяженности беспредельность не может быть понята тем, чья способность понимания всегда ограничена определенными рамками. Далее, все высокие совершенства, кои принято приписывать Богу, приписываются ему по образцу тех совершенств, которыми мы обычно восхищаемся в нас самих: таковы, например, долголетие, могущество, знание, доброта, состояние блаженства и т. п.; сколь возможно преувеличивая эти качества, мы говорим, что Бог вечен, всемогущ, всеведущ, всеблаг, обладает совершенным блаженством и т. д. Отсюда следует, что идея, представляющая все эти совершенства, содержит в себе не больше объективной реальности, чем

совокупность конечных вещей, из идей которых эта идея Бога образована, а затем увеличена вышеуказанным образом. Ибо и тот, кто говорит «вечный», не объемлет умом всю эту длительность, не имеющую ни начала, ни конца, и тот, кто говорит «всемогущий», не постигает всего множества возможных следствий такого могущества и т. д.

Наконец, существует ли кто-нибудь, о ком можно сказать, что он обладает подлинной идеей Бога, представляющей его таким, каков он есть? Сколь ничтожной вещью был бы Бог, если бы он был всего лишь таким, каким мы его постигаем, и обладал бы лишь теми ничтожными преимуществами, которыми обладаем мы! Разве не следует считать, что совершенства Бога во много раз больше превосходят совершенства человека, чем совершенства слона превосходят совершенства подкожного клеща? Но если стал бы посмешищем всякий, кто, образовав идею слона по образцу совершенств, замеченных им в клеще, стал бы утверждать, что это и есть подлинная идея слона, почему не смеяться над тем самодовольным глупцом, который, составив себе идею Бога по образцу совершенств человека, станет утверждать, что это и есть подлинная идея Бога? И еще спрошу я тебя: как можем мы утверждать, что Богу присущи именно те, весьма немногочисленные, совершенства, которые мы находим в самих себе? И если мы даже признаем это, то как мы должны тогда представлять себе сущность Бога? Разумеется, Бог бесконечно выше всякого постижения, и, когда наш ум стремится к его созерцанию, он не только слепнет, но и обращается в ничто. Вот почему нельзя говорить, будто мы имеем какую-то подлинную идею Бога, которая нам его представляет. Вполне достаточно, если мы по аналогии с присущими нам качествами обретаем и образуем для себя некую идею, которая не превосходит наше понимание и не содержит в себе иной реальности, кроме той, какую мы воспринимаем в остальных вещах или через их посредство.

5. Далее ты продолжаешь: *благодаря естественному свету разума ясно, что в совокупной производящей причине должно быть, по меньшей мере, столько же реальности, сколько в следствии.* Говоришь ты это для того, чтобы сделать вывод: *в причине идеи должно быть, по меньшей мере, столько же формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в самой идее.* Это резкий переход, и здесь уместно несколько задержаться.

Прежде всего, то общее место, что нет ничего в следствии, чего не было бы в причине, по-видимому, должно относиться скорее к материи, чем к производящей причине, ибо эта последняя есть нечто внешнее и часто даже бывает иной природы, чем следствие. И хотя считается, что следствие получает реальность от производящей причины, оно, однако, не обязательно обладает той самой реальностью, которой обладает эта причина, а может иметь иную, заимствованную. Это с очевидностью обнаруживается в произведениях искусства. Ибо, хотя дом получает всю свою реальность от архитектора, эту реальность архитектор черпает не в себе, а из другого источника. То же самое происходит с Солнцем, которое различным образом изменяет материю на Земле и так порождает различных животных. Более того, это же можно сказать и о родителях, от которых дети, правда, получают немного материи, но получают ее не как от производящего, а как от материального начала. Ты приводишь в качестве возражения, что *бытие следствия должно формально либо по преимуществу содержаться в причине*. Это имеет лишь тот смысл, что следствие иногда обладает формой, подобной форме своей причины, а иногда — отличной от последней, но в то же время менее совершенной, так что в этом случае форма причины более совершенна, чем форма следствия. Однако отсюда вовсе не следует, что преимущественная причина дает следствию что-то от своего существа или что причина, формально содержащая свое следствие, делит с ним свою форму. Ибо, хотя кажется, что при размножении живых существ, совершающемся через семя, дело происходит именно таким образом, я полагаю, ты не станешь утверждать, будто отец, порождая своего сына, отделяет от себя и отдает ему часть своей разумной души. Одним словом, производящая причина содержит свое следствие лишь в том смысле, что она может наметить и создать его из определенной материи и придать ему завершенность.

Далее, по поводу твоего вывода относительно объективной реальности я приведу в качестве примера мое изображение, которое можно видеть либо в зеркале, перед которым я становлюсь, либо на портрете, созданном живописцем. Я сам — причина моего изображения в зеркале, поскольку я посылаю в него свой образ, а живописец — причина изображения, появляющегося на картине; точно так же, когда идея, или изображение меня самого, есть в твоем или чьем-либо еще интеллекте, можно спросить, сам ли я причина этого изображения, поскольку я посылаю

свой образ в чьи-то глаза, а через их посредство — в самый интеллект, или, может быть, есть какая-нибудь другая причина, которая как бы написала кистью или начертала грифелем этот образ в интеллекте наблюдающего меня человека? Но, по-видимому, не следует искать иной причины, помимо меня самого, ибо, хотя впоследствии интеллект может увеличивать или уменьшать, соединять с чем-либо или еще каким-либо способом обрабатывать мой образ, тем не менее я — первопричина всей той реальности, коей обладает эта идея. То, что говорится здесь обо мне, следует точно таким же образом понимать и применительно ко всем другим внешним объектам.

Теперь, ты различаешь два вида реальности, содержащейся в идее. Что до формальной реальности, то ею может быть только та тонкая субстанция, которая отделяется от меня в виде эманации и, будучи воспринята интеллектом, преобразуется в идею (если ты не желаешь считать образ, исходящий от объекта, субстанциальной эманацией, думай, как хочешь, однако ты всегда таким путем уменьшишь реальность идеи). Что же касается объективной реальности, то она не что иное, как представление обо мне, или то сходство, какое имеет со мной идея; или же объективная реальность — это симметрия, благодаря которой части идеи расположены так, что они меня воспроизводят. Как бы ты это ни понимал, я не вижу в этом ничего реального, ибо это всего лишь соотношение между частями и их соотношение со мной, т. е. это модус формальной реальности, поскольку она организована таким, а не иным образом. Однако это не столь важно; если угодно, пусть это именуется объективной реальностью.

Установив все вышеуказанное, ты должен был бы, думается мне, по крайней мере, сравнить формальную реальность идеи с формальной реальностью меня самого, или же с моей субстанцией, а объективную реальность этой идеи — с симметрией частей моего тела, или с моими очертаниями и внешней формой; однако тебе угодно сравнивать объективную реальность идеи с моей формальной реальностью.

Далее, как бы ни обстояло дело с разъяснением предыдущей аксиомы, очевидно следующее: во мне содержится столько же формальной реальности, сколько объективной реальности в моей идее, и, более того, даже формальная реальность этой идеи почти ничто в сравнении с моей формальной реальностью, т. е. с реальностью моей субстанции. Вот почему следует согласиться с тобой, что *в причине*

идеи должно быть, по меньшей мере, столько же формальной реальности, сколько объективной реальности содержится в самой идее, ибо все, что содержится в какой-то идее, почти ничто в сравнении с ее причиной.

6. Продолжая свое рассуждение, ты говоришь, что *если у тебя есть идея, объективная реальность которой столь велика, что она не могла содержаться в тебе ни по преимуществу, ни формально, то, следовательно, ты не мог быть причиной этой идеи. Отсюда, по-твоему, необходимо следует, что кроме тебя на свете существует еще нечто; другого аргумента достоверности существования вещей у тебя, считаешь ты, нет.* Однако, как я уже сказал раньше, причина реальности идей не ты, а вещи сами по себе, представляемые идеями: вещи посылают тебе, как зеркалу, свои изображения. Правда, ты можешь иногда пользоваться этим, чтобы строить себе химеры. Но сам ли ты причина или не сам, разве это может заставить тебя сомневаться в том, что на свете существует еще что-то помимо тебя? Только ответь честно; ибо, как бы ни обстояло дело с идеями, я не думаю, чтобы нужно было искать в этом случае аргументы.

Затем ты обозреваешь имеющиеся у тебя идеи; *в их числе ты кроме идеи самого себя называешь идеи Бога, телесных и неодушевленных вещей, ангелов, животных и людей; и все это для того, чтобы отсюда заключить (поскольку ты сказал, что в отношении идеи тебя самого нет никакой трудности), будто идеи людей, животных и ангелов могли быть составлены из твоих идей о тебе самом, о Боге и о телесных предметах; что касается этих последних, то они, по-твоему, могут исходить также от тебя самого.* Но здесь мне кажется весьма странным твое утверждение, будто ты имеешь идею себя самого (причем столь плодотворную, что из нее одной ты смог извлечь множество других идей) и в этом отношении не существует никакой трудности. На самом деле, как я уже имел случай заметить по поводу предыдущего «Размышления», ты либо не имеешь никакой идеи самого себя как ума, либо если имеешь, то в высшей степени смутную и несовершенную. Из всего этого ты сделал вывод, будто ничто не может быть познано тобой легче и с большей достоверностью, чем ты сам; ну а если я докажу, что поскольку ты не имеешь и не можешь иметь идею самого себя, то любую другую вещь ты воспринимаешь с большей легкостью и достоверностью, чем себя?

Поистине, когда я размышляю о том, может ли быть,

чтобы ни зрение не видело само себя, ни интеллект себя не понимал, мне приходит в голову мысль, что ничто вообще не может воздействовать само на себя. Действительно, ни рука (по крайней мере, кончик пальца) не ударяет самое себя, ни нога не дает себе пинка. А так как к тому же для образования понятия о какой-либо вещи необходимо, чтобы эта вещь воздействовала на познавательную способность, а именно, чтобы она посылала этой познавательной способности свои познавательные формы, или, иначе говоря, информировала ее, то отсюда очевидно, что познавательная способность, не имея возможности находиться вне самой себя, не может посылать себе самой свою познавательную форму и, следовательно, не может образовать понятие о самой себе, или, что то же самое, воспринять самое себя. И как объяснить, что глаз, не видя самого себя в себе, тем не менее видит себя в зеркале? Это, несомненно, обусловлено тем, что между глазом и зеркалом имеется расстояние и глаз так воздействует на зеркало, посылая ему свое изображение, что зеркало затем оказывает обратное воздействие на глаз, посылая его собственное изображение по направлению к нему. Дай мне зеркало, по отношению к которому ты сам действовал бы таким же образом, и я клянусь, что, когда это зеркало отразит и пошлет тебе обратно твой собственный образ, только тогда ты сумеешь увидеть и воспринять себя, правда не непосредственно, а отраженно. Пока же ты мне этого зеркала не дашь, нет никакой надежды, чтобы ты познал самого себя.

Я мог бы быть здесь еще настойчивее и спросить тебя: возможно ли, чтобы ты имел идею Бога, которая была бы образована иным путем, чем описанный мною выше? Каким образом можешь ты иметь идею ангелов, о которых ты вряд ли бы когда-либо подумал, если бы не знал о них понаслышке? Или идеи животных и всех других вещей, которые, как я почти уверен, ты никогда не имел бы, если бы эти вещи не воздействовали на твои чувства, как не имеешь ты идей тех бесчисленных вещей, которых ты никогда не видел и о которых никогда ничего не слышал? Однако, не останавливаясь больше на этом, я допускаю, что можно таким образом сочетать существующие в уме идеи разных вещей, чтобы из них возникали формы многих других вещей, хотя тех идей, которые ты перечисляешь, недостаточно, как мне кажется, для создания из них столь великого разнообразия; их недостаточно даже для создания отчетливой и определенной идеи какой-нибудь одной вещи.

Я задержусь здесь лишь на вопросе об *идеях телесных*

вещей, так как немалая трудность — понять, каким образом ты можешь *вывести их из одной-единственной идеи тебя самого,* в то время как ты уверяешь, что ты бестелесен, и рассматриваешь себя именно как такового. Ибо если ты знаешь лишь бестелесную субстанцию, каким образом можешь ты постичь телесную? Разве между той и другой есть какая-либо аналогия? Ты говоришь, что сходство их в том, что обе они способны существовать. Однако это сходство нельзя понять, если прежде не постигнуты сходные между собой вещи. Ты образуешь их общее понятие, которое, однако, может быть образовано лишь на основе знания частных признаков. Конечно, если из понятия о бестелесной субстанции интеллект может образовать идею телесной субстанции, то не приходится сомневаться в том, что слепорожденный или человек, которого с момента рождения держали в полной темноте, способны образовать идею цвета и света. Из твоих рассуждений следует, что таким образом можно иметь идеи протяженности, очертаний, движения и других общих чувственно воспринимаемых свойств. Но это чересчур легкомысленное утверждение. Я удивляюсь лишь, что с такой же легкостью ты не выводишь идеи света, цвета и т. д.

Однако долее не стоит на этом задерживаться.

7. Ты заключаешь: *Итак, остается одна идея Бога, относительно которой надо рассмотреть, не может ли здесь что-либо исходить от меня самого. Под словом «Бог» я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую субстанцию, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует,— если оно существует. Несомненно, перечисленные совершенства таковы, что по мере тщательного их рассмотрения мне представляется все менее возможным, чтобы они исходили от меня одного. Таким образом, следует сделать вывод от противного, что Бог необходимо существует.* Вот вывод, к которому ты стремился. Что касается меня, то я одобряю заключение, но не вижу, каким образом ты мог к нему прийти. Ты говоришь, что *твое понимание Бога таково, что не могло исходить от тебя одного,* из чего ты заключаешь, что *оно должно было исходить от самого Бога.* Но, во-первых, нет ничего истиннее твоих слов, что это понимание не могло исходить от тебя одного и ты не мог почерпнуть его исключительно от себя и через себя. Оно произошло — и ты получил его — от вещей, от родителей, от учителей, от ученых, от общения с людьми, среди которых ты вращаешься. Ты возразишь: «Я — чис-

тый разум и ничего не допускаю вне себя — ни ушей, при помощи которых я мог бы слышать, ни людей, с которыми я мог бы разговаривать». Ну, что ж; однако мог ли бы ты это сказать, если бы ты в самом деле не слышал нас при помощи ушей и если бы не существовало людей, слова которых ты мог бы воспринимать? Будем говорить серьезно и чистосердечно: разве слова, кои ты произносишь о Боге, у тебя не от тех людей, с которыми ты жил и общался? А раз у тебя от них слова, то не от них ли у тебя и понятия, обозначаемые этими словами и подразумеваемые под ними? Итак, пусть эти понятия исходят не от одного тебя, но из этого вовсе не следует, что они исходят от Бога: они могут исходить из какого-то другого источника. Затем, что́ есть в указанных идеях, чего ты не мог бы извлечь из самого себя благодаря ранее увиденным вещам? Разве таким образом ты постигаешь нечто иное, превышающее человеческое понимание? Разумеется, если бы ты постиг Бога таким, каков он есть, ты мог бы думать, что тебя наставлял сам Бог; однако все те атрибуты, кои ты приписываешь Богу, суть не что иное, как некие совершенства, которые мы наблюдаем в людях или в других созданиях и которые человеческий ум способен постигать, сочетать и увеличивать, как это уже не раз было мной указано.

Ты говоришь, что *хотя идея субстанции могла возникнуть из тебя самого, так как ты сам — субстанция, однако идея бесконечной субстанции возникнуть из тебя не могла, ибо ты не бесконечен.* Но у тебя и нет идеи бесконечной субстанции, разве лишь номинально — постольку, поскольку считается, что люди понимают (а на самом деле не понимают) бесконечность. Таким образом, нет необходимости в том, чтобы такого рода идея исходила от бесконечной субстанции, ибо она может быть образована, как это уже было указано, путем сочетания и увеличения. Не хочешь же ты сказать, что древние философы, увеличившие идеи, которые они имели об этом видимом пространстве, об этом единственном мире и немногих первоначалах, и образовавшие таким путем идеи бесконечной вселенной, бесконечного числа миров и бесконечного количества первоначал, достигли этого не силой своего ума, а благодаря тому, что эти идеи пришли им на ум из бесконечного универсума, бесконечных миров и бесконечного количества первоначал? Что же касается твоего утверждения, будто *ты постигаешь бесконечность при помощи истинной идеи*, то, разумеется, если бы эта идея была истинной, она пред-

ставляла бы тебе бесконечное таким, каково оно есть, и ты воспринимал бы главное в нем, о чем теперь идет речь, а именно бесконечность. Однако твое мышление всегда ограничено чем-то конечным, и ты лишь потому говоришь о бесконечном, что не способен воспринимать выходящее за пределы твоего восприятия: можно сказать, что ты воспринимаешь бесконечное через отрицание конечного. Недостаточно также сказать, что ты воспринимаешь больше реальности в бесконечной субстанции, чем в конечной: для этого требовалось бы, чтобы ты воспринимал бесконечную реальность, чего ты, однако, не можешь. Более того, на самом деле ты не постигаешь в этом смысле больше реальности, поскольку ты лишь увеличиваешь конечную реальность и затем воображаешь, будто в расширенном твоим умом понятии содержится больше реальности, чем в том же понятии, когда оно сужено. Или ты думаешь, что и упомянутые выше философы постигали больше истинной реальности, когда воображали себе много миров, чем тогда, когда они представляли себе всего лишь один? Замечу здесь мимоходом, что причина, в силу которой наш ум тем более приходит в замешательство, чем более он увеличивает какой-нибудь образ или идею, заключается в том, что в данном случае он меняет обычное положение этого образа, уничтожает различие его частей и таким образом делает его настолько расплывчатым, что в конце концов он исчезает. Я уж не говорю о том, что ум точно так же приходит в замешательство по противоположной причине, а именно когда он чересчур сужает идею.

Ты говоришь, будто *не имеет значения то обстоятельство, что ты не постигаешь бесконечного или всего того, что в нем содержится, но тебе достаточно понять в нем лишь немногое, дабы иметь возможность утверждать, что у тебя есть истинная, в высшей степени ясная и отчетливая идея.* Как бы не так! У тебя нет истинной идеи бесконечного, у тебя есть лишь истинная идея конечного, раз ты не постигаешь бесконечного, но только конечное. Самое большее, что ты можешь сказать,— это что ты познаешь часть бесконечного; но это не значит, что ты познаешь само бесконечное. Подобно этому о человеке, всю свою жизнь проведшем под землей, в пещере, можно было бы, конечно, сказать, что он знает какую-то часть мира, но ни в коем случае — что он знает весь мир; ведь он стал бы посмешищем, если бы вздумал идею такой ничтожной частицы считать истинной, подлинной идеей целого мира.

Но, говоришь ты, *таково свойство бесконечного, что оно не может быть постигнуто тобой, существом конечным.* Согласен. Однако истинной идее бесконечной вещи не свойственно представлять лишь крохотную частицу этой вещи (собственно говоря, ничто), ибо эта частица не находится в каком-то соотношении с целым. *Довольно и того*, говоришь ты, *что ты достаточно ясно воспринимаешь и постигаешь это немногое.* Да, точь-в-точь, как достаточно видеть кончик волоса какого-нибудь человека, для того чтобы получить его подлинную идею! Великолепно было бы мое изображение, если бы живописец нарисовал лишь один мой волос или кончик волоса! И однако же, соотношение между всем тем, что мы знаем о бесконечном, или о Боге, [и самой бесконечностью] значительно — и даже бесконечно — меньше, чем между одним моим волоском или кончиком волоска и всем моим телом. Одним словом, твои аргументы в пользу существования Бога доказывают то же самое, что они могли бы доказать в отношении бесконечных миров; тем более что древним философам было легче постичь бесконечность миров благодаря ясному представлению об этом единственном мире, чем тебе постичь Бога, или бесконечное существо, исходя из твоей субстанции, природа которой тебе еще неизвестна.

8. С другой стороны, ты выдвигаешь еще один аргумент: *Каким образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы свои недостатки?*

Но удивительно ли, что ты сомневаешься в чем-то, чего-то желаешь и знаешь, что тебе чего-то недостает, раз ты не все знаешь, не объемлешь собой всего и не всем обладаешь? Ты признаешь, что *считаешь себя поэтому не вполне совершенным.* Это, конечно, верно, и это можно признать без досады. Значит, ты понимаешь, что существует нечто более совершенное? А почему бы и нет? Правда, не все из того, чего ты желаешь, в любом отношении более совершенно, чем ты: когда ты желаешь хлеба, этот хлеб далеко не во всем более совершенен, чем ты или твое тело, он лишь более совершенен, чем пустота твоего желудка. Почему же ты заключаешь, что существует нечто более совершенное, чем ты? Потому что ты наблюдаешь совокупность вещей, объемлющую и тебя, и хлеб, и все прочие вещи. Таким образом, поскольку каждая часть универсума обладает частицей совершенства и одни части дополняют

другие, легко понять, что целое обладает большим совершенством, чем его часть, и, следовательно, раз ты лишь часть, ты должен признать существование чего-то более совершенного. Итак, ты можешь иметь идею существа более совершенного, чем ты сам, сравнивая себя с которым ты познаешь свои недостатки. Я уж не говорю о том, что могут существовать еще какие-то части универсума, более совершенные, чем ты; ты можешь желать того, чем они обладают, и, сравнивая себя с ними, признавать свои недостатки. Ибо ты мог знать человека, который был более силен, здоров, красив, учен, более умерен и, следовательно, более совершенен, чем ты, и тебе нетрудно было образовать его идею, а затем путем сравнения с ним понять, что ты не так здоров, не так силен — одним словом, не так совершенен, как он.

Несколько ниже ты делаешь себе следующее возражение: *Быть может, однако, я представляю собой нечто большее, нежели сам я думаю, и все совершенства, приписываемые мной Богу, некоторым образом содержатся во мне потенциально, пусть они до сих пор и не выявились и не перешли в действительность, хотя это и может случиться, если мое знание станет расти до бесконечности.* Но на это ты сам отвечаешь: *хотя и верно, что знание мое постепенно растет и во мне потенциально содержится многое, еще не перешедшее в действительность, ни одна из этих вещей не имеет отношения к идее Бога, в которой нет ничего чисто потенциального; да и самый факт постепенного роста знания является вернейшим свидетельством несовершенства.* Далее, верно, что воспринимаемое тобой в какой-либо идее содержится в этой идее актуально, но из этого вовсе не следует, будто все это должно актуально содержаться в той самой вещи, которой данная идея соответствует. Например, архитектор представляет себе идею дома, которая актуально, при ее осуществлении, будет состоять из стен, перекрытий, крыши, окон и других частей; тем не менее, пока что ни дом, ни какие-либо его части актуально не существуют, они существуют лишь потенциально. Точно так же и та идея, которая была у философов, актуально содержит бесконечные миры; но не станешь же ты на этом основании утверждать, что эти бесконечные миры актуально существуют? Вот почему, заложено ли в тебе что-либо потенциально или нет, достаточно того, что твоя идея или твое знание могут постепенно расти и увеличиваться; однако отсюда вовсе не следует, что все представляемое этой идеей или познаваемое благодаря

ей существует актуально. Твое замечание, что *знание твое никогда не станет бесконечным*, следует принять безоговорочно, но ты должен также признать, что у тебя никогда не будет истинной и подлинной идеи Бога, в отношении которого у тебя всегда будет оставаться необходимость знать значительно — и даже бесконечно — больше, чем ты знаешь о человеке, у которого ты заметил лишь кончик волоса. Ибо хоть ты и не видел этого человека целиком, однако ты видел других людей, так что, сравнивая его с ними, можешь высказать о нем какую-то догадку; но нам не дано и никогда не будет дано познать что-либо подобное Богу и его бесконечности.

Ты говоришь, что *считаешь Бога актуально бесконечным, так что к его совершенству нельзя ничего прибавить*. Однако ты судишь о том, чего ты не знаешь, и судишь лишь на основании презумпции, подобно древним философам, которые полагали, что существуют бесконечные миры, бесконечное число первоначал и бесконечная вселенная, к необъятности которой ничего нельзя прибавить. Что же до твоего последующего заявления, будто *объективное бытие идеи не зависит от потенциального бытия, но лишь от актуального*, то подумай, может ли это быть верным, если верно то, что мы только что сказали относительно идеи архитектора или древних философов, особенно если вспомнить, что такого рода идеи составляются из других, полученных нашим интеллектом прежде благодаря актуально существующим причинам.

9. После этого ты спрашиваешь, *мог ли бы ты сам, обладающий идеей существа более совершенного, чем ты, существовать, если бы такого существа не было?* И отвечаешь: *От кого бы я в этом случае происходил? От себя самого? От моих родителей? Или от каких-либо других существ, менее совершенных, нежели Бог?* После этого ты доказываешь, что *ты не есть причина своего бытия*. Но в таком доказательстве нет необходимости. Ты также объясняешь, *почему ты не всегда существовал*. Но и это объяснение излишне, разве только оно понадобилось тебе затем, чтобы одновременно сделать вывод, что причина твоего бытия есть не только причина, его производящая, но и его сохраняющая. А именно, *из того, что время твоей жизни складывается из многих моментов, между которыми не существует никакой взаимной зависимости, ты заключаешь, что ты необходимо должен быть воссоздаваем заново в каждый из этих моментов*. Но посмотрим, как это следует понимать. Ибо верно, конечно, что существуют

такие следствия, что для сохранения их бытия и предотвращения их исчезновения в любой момент требуется присутствие и непрерывное воздействие той причины, которая положила им начало. Такого рода следствие — свет солнца (хотя на самом деле эти следствия не тождественны между собой, а скорее эквивалентны, как это считают в отношении речной воды). Мы наблюдаем, однако, и другого рода следствия, которые продолжают существовать не только тогда, когда производящая их причина перестала действовать, но даже и тогда, когда эта причина уничтожена и сведена на нет. К этому роду следствий относятся все порождения и все, что является делом человеческих рук. Перечислять здесь все это ни к чему, достаточно сказать, что ты сам — одно из таких следствий, какова бы ни была причина твоего бытия. *Но*, говоришь ты, *отдельные моменты твоего бытия не зависят один от другого.* Здесь можно возразить: можно ли себе представить что-либо имеющее части, менее отделимые одна от другой, чем моменты твоего бытия, характеризующиеся более крепкой связью и последовательностью, большей неотчуждаемостью последующих частей от предшествующих, более неразрывной их связью и большей зависимостью друг от друга? Однако, не настаивая на этом, я бы хотел спросить: какое отношение имеет к твоему созданию или воспроизведению эта зависимость или независимость частей времени, которые представляют собой нечто внешнее, непрерывное и не обладающее никакой активностью? Нет сомнения, что не большее, чем течение и перемещение частиц речной воды — к образованию и сохранению утеса, омываемого рекой. *Но*, говоришь ты, *из того, что ты существовал раньше, вовсе не следует, что ты должен существовать и теперь.* Охотно признаю это, но не потому, что требуется причина, которая непрестанно создавала бы тебя вновь, а потому, что не исключена возможность присутствия какой-либо причины, которая может тебя погубить, или же ты можешь оказаться настолько слабосильным, что просто умрешь.

Ты говоришь: *благодаря естественному свету очевидно, что создание и сохранение различаются между собой лишь в нашем разуме.* Но это вряд ли очевидно в отношении иных следствий, помимо света и ему подобных. Ты добавляешь, что *не имеешь в себе силы, благодаря которой ты мог бы сколько-нибудь продлить свое существование, так как, несмотря на то что ты — мыслящая вещь, ты этой силы в себе не сознаешь.* Но нет, в тебе есть некоторая сила,

дающая тебе основание рассчитывать на продление твоего существования, однако продление это не обязательно и не безусловно; ведь какова бы ни была эта твоя сила или твоя природная конституция, ее не хватает на то, чтобы устранить всевозможные разрушительные причины, как внутренние, так и внешние. Ты не перестанешь существовать, потому что обладаешь силой, но не такой, которая может тебя воспроизводить, а такой, которая способна сохранять тебя, если только не вмешается какая-нибудь разрушительная причина. Твое заключение, что *ты зависишь от какого-то отличного от тебя существа*, вполне правильно, но не в том смысле, что это существо всякий раз создает тебя заново, а в том смысле, что когда-то ты был им создан. Далее ты говоришь, что *это существо — не родители и не какие-либо другие причины*. Но почему же не могут быть такими существами твои родители, которые, как это совершенно ясно, произвели тебя вместе с твоим телом, не говоря уже о солнце и многих других причинах, содействовавших твоему рождению. *Но я*, говоришь ты, *вещь мыслящая и ношу в себе идею Бога*. Однако разве твои родители, или умы твоих родителей, не были также мыслящими вещами и разве не обладали они идеей Бога? Разве не следовало бы в данном случае применить приведенное выше положение, согласно которому в причине должно содержаться, по крайней мере, все то, что есть в следствии? *Если*, говоришь ты, *есть другая причина, помимо Бога, то позволительно спросить: существует ли она сама по себе или в силу другой причины? Ведь если она существует сама по себе, то она — Бог, если же у нее, в свою очередь, есть иная причина, можно снова задать тот же вопрос и задавать его до тех пор, пока мы не дойдем до причины, которая существует сама по себе и которая в силу этого есть Бог: ведь восхождение до бесконечности в данном случае недопустимо*. Но если причиной твоего бытия были родители, то эта причина могла возникнуть не от себя, а от другой причины, а эта последняя в свою очередь — еще от другой, и так до бесконечности, и ты никогда не сможешь доказать, что такое восхождение до бесконечности — нелепость, если ты одновременно не докажешь, что мир имел свое начало и, таким образом, некогда существовал первый родитель, у которого не было родителя. Конечно, поступательное движение к бесконечности бессмысленно лишь в отношении причин, которые так связаны друг с другом и подчинены одна другой, что последующая причина не может

действовать без воздействия на нее предыдущей. Примером может служить движение какого-либо предмета под воздействием камня, толкаемого палкой, которая в свою очередь приводится в движение моей рукой. То же происходит, когда какую-либо тяжесть поднимает последнее звено цепи, которое влечется вышележащим, а то в свою очередь тянет за собой другое. В указанных случаях необходимо восхождение к чему-то одному, сообщающему движение всему остальному. Но относительно причин такого рода, что по уничтожении первой из них та, что от нее зависит, не перестает существовать и может действовать, подобное предположение, как кажется, вовсе не будет нелепостью. Вот почему, когда ты говоришь, будто вполне очевидно, что в данном случае не может быть восхождения до бесконечности, тебе следует спросить себя, так ли очевидно это было Аристотелю, абсолютно убежденному в том, что первого родителя не существовало.

Продолжая свое рассуждение, ты говоришь, что *невозможно также, чтобы твоему созданию содействовали многие частичные причины и чтобы от них ты получил идеи различных совершенств, приписываемых Богу; ведь все эти совершенства могут быть у одного только Бога, и именно его единство, или простота, есть главное совершенство.* Однако существует ли одна или многие причины твоего бытия, это еще не значит, что они непременно должны были запечатлеть в тебе идеи своих совершенств, дабы ты мог их объединить. Между тем ты даешь повод спросить у тебя: если и не могло существовать многих причин твоего бытия, то почему не могли существовать на свете многие вещи, совершенство каждой из которых вызывало бы восхищение, так что можно было бы назвать блаженной ту вещь, где бы все эти совершенства сочетались? Ты ведь знаешь, как поэты описывают нам Пандору [26]. Почему же, восхищаясь в разных людях различными достоинствами: в одном — выдающимися знаниями, в другом — мудростью, в третьем — справедливостью, в иных — верностью, могуществом, здоровьем, красотой, блаженным состоянием духа, долголетием и т. д., ты не мог бы сочетать все эти совершенства и считать достойным уважения того, кто обладал бы всеми ими в совокупности? Почему ты не мог бы затем увеличивать все эти совершенства в различной степени, чтобы данное существо было еще более достойным уважения, ибо от его знания, могущества, долговечности и тому подобного ничего нельзя было бы отнять, как ничего нельзя было бы к ним прибавить, и,

таким образом, существо это было бы всеведущим, всемогущим, вечным и т. д.? И почему бы тебе, видящему, что в человеческой природе не могут соединиться все эти совершенства, не подумать, что природа, коей они были бы присущи, была бы блаженной? Разве не стоит труда исследовать этот вопрос с целью узнать, такова эта природа или же нет? Почему не дать убедить себя известным аргументам и не считать существование такой природы скорее логичным, чем наоборот? И почему ты не мог постепенно отнять у этой природы телесность, ограниченность и т. д., в понятии которых содержится некое несовершенство? Представляется несомненным, что многие шли именно этим путем, хотя вследствие того, что существует много различных способов рассуждения, одни оставили Божеству телесный образ, другие — человеческие члены, третьи считали его не единым, а многоликим; высказывалось и много других весьма распространенных мнений. Что до твоих слов о *совершенстве единства*, то можно, не впадая в противоречие, мыслить все совершенства, кои ты приписываешь Богу, внутренне между собой связанными и нераздельными; однако идея этих совершенств, которая у тебя есть, не была внушена тебе самим Богом, но была воспринята тобой от совершенных вещей, а затем увеличена, как уже было сказано раньше. Именно таким образом представляют себе не только Пандору — как богиню, украшенную всеми дарами и совершенствами,— но и совершенную республику, совершенного оратора и т. д. Наконец, *из того, что ты существуешь и обладаешь идеей совершеннейшего существа, ты заключаешь, что с полной очевидностью доказано существование Бога.* Однако, хотя сам вывод, что Бог существует, и верен, я тем не менее не вижу, чтобы ты это с очевидностью доказал.

10. *Мне остается*, говоришь ты, *исследовать, каким образом я получил от Бога эту идею: ведь я не почерпнул ее из моих ощущений; она также не вымышлена мною (ибо не в моей власти отнять от нее или прибавить к ней что-либо), и потому остается предположить, что она у меня врожденная, подобно тому как у меня есть врожденная идея меня самого.* Но я уже не раз указывал, что ты мог частью получить ее из ощущений, частью же выдумать ее сам. По поводу того, что ты говоришь, будто *не можешь к ней ничего прибавить и ничего от нее отнять*, вспомни, что вначале она была у тебя совсем не столь совершенна; подумай и о том, что могут существовать люди, или ангелы, или другие, более сведущие, чем ты,

существа, от которых ты можешь узнать о сущности Бога то, чего раньше не знал; подумай, по крайней мере, что Бог может тебя так наставлять и с таким блеском совершенствовать, будь то в этой жизни или в другой, что все, известное тебе о нем раньше, можно считать ничем. И наконец, поразмысли вот над чем: до познания совершенств Бога мы можем подняться путем наблюдения совершенств его творений, и, подобно тому как нельзя моментально познать все их совершенства, а с каждым днем в них могут открываться все новые, точно так же совершенную идею Бога мы можем получить не сразу, а лишь путем постепенного и каждодневного ее совершенствования. Ты продолжаешь: *Конечно, не удивительно, что Бог, создавая меня, запечатлел во мне эту идею, как знак, поставленный мастером на его произведении. И нет необходимости, чтобы этот знак был чем-то отличным от самого творения. Наоборот, именно то, что Бог меня сотворил, делает весьма вероятным, что он создал меня до известной степени по своему образу и подобию и что я воспринимаю это подобие, в коем заключается идея Бога, с помощью той же способности, благодаря которой я воспринимаю и самого себя. Это означает, что, постигая самого себя, я не только сознаю себя вещью несовершенной, зависящей от другого существа и беспрестанно стремящейся к чему-то большему и лучшему, но одновременно сознаю, что тот, от кого я зависим, обладает всеми этими совершенствами, причем обладает не просто неограниченным образом и в потенции, но актуально бесконечно, и потому он — Бог.* Все это великолепно выражено, и я не говорю, будто это неверно. Тем не менее я хотел бы спросить тебя: как можно это доказать? Я не буду задерживаться на изложенном выше, скажи только: если *идея Бога запечатлена в тебе, как знак мастера, поставленный на его произведении,* то каков способ запечатления этого знака, какова его форма и как ты его отличишь? Если же *этот знак не есть нечто отличное от произведения, или от самой вещи,* значит, ты и есть идея тебя самого? Значит, ты не что иное, как модус мышления? Ты сам — и запечатленный знак, и субъект, на котором он запечатлен? *Вероятно,* говоришь ты, *я создан по образу и подобию Бога.* Конечно, это вероятно, согласно вероучению, но можно ли понять это естественным разумом, не сделав Бога антропоморфным? И в чем может состоять указанное сходство? Можешь ли ты, будучи пеплом и прахом, считать себя подобным этой природе — вечной, бестелесной, необъятной, совершеннейшей, славнейшей и,

что самое главное, абсолютно невидимой и непостижимой? Разве ты видел ее лицом к лицу, чтобы, сравнивая себя с ней, утверждать, будто ты ей подобен? *Это вероятно*, говоришь ты, *на том основании, что она меня создала*. Наоборот, именно потому это невероятно. Произведение никогда не бывает подобным творцу, если только последний не приобщил его, порождая, к своей природе. Но Бог породил тебя иначе, ибо ты не являешься его потомком и не причастен к его природе. Ты лишь сотворен им, т. е. создан согласно его идее. Поэтому у тебя не больше сходства с ним, чем у дома — с каменщиком; и это лишь при том предположении, что ты сотворен Богом,— предположении, еще не доказанном. *Я сознаю*, говоришь ты, *это подобие, когда воспринимаю себя как существо несовершенное и зависимое, непрестанно стремящееся к чему-то большему и лучшему*. Но это скорее доказательство несходства, так как Бог, напротив, весьма совершенен, независим и вполне довлеет себе, будучи бесконечно великим и бесконечно благим. Я уж не говорю о том, что, когда ты сознаешь себя зависимым, ты не сразу осознаешь, что зависишь не от родителей, а от какого-то иного существа; если же ты это осознаешь, то у тебя нет основания считать себя подобным этому существу, не говоря уже о том, что странно, почему остальные люди, или их умы, не сознают того же, что и ты. Особенно это странно потому, что у них также может быть основание считать, будто Бог запечатлел в них идею себя самого, как он запечатлел ее в тебе. Конечно, и одного этого обстоятельства более чем достаточно, чтобы доказать, что в тебе вовсе не запечатлена Богом его идея, ибо если бы это было так, причем одна и та же идея равным образом была бы запечатлена в умах всех людей без исключения и все люди постигали бы Бога в одной и той же форме и в одном и том же образе, то все приписывали бы ему одно и то же и испытывали бы к нему одни и те же чувства. Однако хорошо известно противное. Но я и так слишком долго задержался на этом вопросе.

ПРОТИВ «ЧЕТВЕРТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

Об истине и лжи

1. Ты начинаешь это «Размышление» кратким повторением всего того, что считаешь доказанным выше, полагая, будто всем этим ты проложил путь для дальнейших выводов. Что до меня, то, дабы тебя не задерживать, я не буду

все время указывать, что тебе следовало бы надежнее доказать свои положения. Достаточно, если ты запомнишь, в чем с тобой согласились и в чем нет, чтобы твои выводы не превратились в предубеждения.

Дальше ты рассуждаешь так: *невозможно, чтобы Бог тебя обманывал*; дабы извинить ненадежность и неверность способности познания, полученной тобой от Бога, ты относишь вину *за счет небытия, некая идея которого тебе мерещится*; ты утверждаешь также, что *причастен этому небытию и, таким образом, представляешь собой как бы нечто среднее между ним и Богом*. Рассуждение это, конечно, очень красиво; но, не останавливаясь на том, что невозможно объяснить, каким образом ты получаешь идею этого небытия и что́ она собой представляет, в каком смысле мы причастны этому небытию и т. д., замечу лишь, что проведенное тобой различение все же допускает, что Бог мог дать человеку способность суждения, свободную от ошибок. И даже если бы он не сделал ее безграничной, он тем не менее мог дать такую способность суждения, которая исключала бы ошибки, так что человек ясно воспринимал бы то, что мог бы познать, а в отношении того, что он познать не мог бы, он не выносил бы категорического суждения.

Возражая самому себе, ты говоришь, что *не удивительно, если Богом совершается что-либо, смысл чего тебе не понятен*. Это правильно сказано. Тем не менее приходится удивляться тому, что, нося в себе истинную идею, представляющую Бога всеведущим, всемогущим и всеблагим, ты все же видишь, что некоторые из его творений не совершенны. Таким образом, то, что Бог, имея возможность, по крайней мере, создать более совершенные вещи, тем не менее этого не сделал, есть, по-видимому, доказательство недостатка знания, силы или желания. Если же он имел знания и силу, то его несовершенство, по меньшей мере, состоит в том, что он не пожелал этого сделать и предпочел несовершенное совершенному.

Что касается того, что *ты отвергаешь применимость в физике понятия конечных причин*, то в другом случае ты мог бы это, пожалуй, делать с полным основанием; но, когда речь идет о Боге, надо остерегаться отбрасывать основной аргумент, с помощью которого естественный разум может установить мудрость, провидение, могущество и даже самое существование Бога. Ибо, не говоря уже об универсуме — о небе и других главных его частях,— откуда и каким образом можешь ты извлечь более сильные

аргументы, чем из наблюдений за функциями частей растений, животных, людей, наконец, твоих собственных (или твоего тела) — ведь ты же носишь в себе подобие Бога? В самом деле, мы видим, как некоторые великие люди в результате исследования анатомии человеческого тела не только возвысились до познания Бога, но стали даже слагать в его честь гимны, ибо он так сформировал и распределил все части в соответствии с их функциями, что его вечно надо славить за его искусство и несравненное провидение.

Ты скажешь, что именно физические причины указанной формы и расположения частей и должны быть предметом исследования и глупы те, кто больше интересуется целью, чем производящей причиной или материей. Но никто из смертных пока не смог понять, а тем более объяснить, какая производящая причина образует и размещает так, как мы это обычно наблюдаем, маленькие клапаны, расположенные у отверстий сосудов в пазухах сердца, какова их природа или откуда берется та материя, из которой производящая причина их создает; каким образом эта причина действует; какими орудиями она пользуется и как их применяет; с помощью каких средств придала она этим клапанам соразмерность, постоянство строения, связность частей, гибкость, величину, очертания и расположение. Так как никто из философов всего этого и многого другого не смог до сих пор ни понять, ни объяснить, почему нам не позволено, по крайней мере, восхищаться таким превосходным устройством и неисповедимым промыслом, столь удачно приспособившим эти клапаны к выполнению их функций? Почему не восхвалять того, кто на основании приведенных явлений решит, что необходимо допустить первопричину, которая организовала наиболее мудро и целесообразно как это, так и все остальное?

Ты говоришь: *Безрассудно исследовать цели Бога.* Но если это и верно в отношении тех целей, которые Бог пожелал от нас скрыть или исследование которых он воспретил, все-таки нельзя то же самое переносить на цели, которые Бог как бы выставил на всеобщее обозрение и которые обнаруживаются без особого труда, за что и возносится великая хвала Богу как их творцу.

Ты, может быть, скажешь, что идеи Бога, коей обладает каждый из нас, вполне довольно для того, чтобы иметь истинное, подлинное понятие о Боге и его провидении, не зависящее от назначения вещей и от чего бы то ни было другого. Однако прочие люди не так счастливы, как ты,

чтобы от рождения получить столь совершенную идею Бога или с такой ясностью рассмотреть ту, что перед ними возникает. Вот почему тех людей, коих Бог не одарил столь великой проницательностью, не надо порицать за то, что они, созерцая творение, пытаются познать и возвеличить творца. Я уже не говорю о том, что это не исключает возможности пользоваться указанной идеей, которая, по-видимому, настолько совершенствуется благодаря познанию вещей, что и ты, если говорить правду, немалым обязан этому познанию, чтобы не сказать — почти всем. Ибо, скажи на милость, далеко ли бы ты ушел, если бы с тех пор, как был введен в тело, ты остался навсегда с закрытыми глазами, с заткнутыми ушами и вообще не воспринимал бы с помощью внешних чувств всю совокупность вещей, все то, что существует вне тебя? Вся твоя жизнь проходила бы тогда во внутренних размышлениях и обдумывании и перебирании своих мыслей. Скажи чистосердечно и опиши нам, какую идею самого себя и Бога имел бы ты в этом случае?

2. Далее ты даешь разъяснение: *Творение, представляющееся несовершенным, следует рассматривать не как нечто цельное, но как составную часть универсума; последний, таким образом, оказывается совершенным.* Это различие, конечно, похвально, однако о несовершенстве части здесь говорится не в том смысле, что она — часть и сравнивается с полнотой целого, а в том смысле, что она есть в самой себе некое целое и выполняет свою особую функцию. И даже если бы ты сопоставлял эту часть с универсумом, всегда останется известная трудность, поскольку можно спросить: не стал ли бы в самом деле универсум более совершенным, если бы все его части были более совершенны, чем теперь, когда большинство его частей несовершенно? Ведь точно так же всегда будет совершеннее государство, все граждане которого хорошие люди, чем то, в котором большинство или часть граждан состоит из людей дурных.

Вот почему, когда ты утверждаешь несколько ниже: *поскольку некоторые части универсума не свободны от недостатков, мироздание совершеннее, чем если бы все его части были между собой подобны*,— это все равно как если бы ты утверждал, что государство обладает в каком-то смысле бóльшим совершенством в том случае, когда отдельные его граждане порочны, чем тогда, когда все они добродетельны. Отсюда следует, что, подобно тому как лучшему правителю должно желать, чтобы все его граждане

были добродетельны, точно так же задача творца мироздания должна состоять в том, чтобы сотворить все его части свободными от недостатков. И хотя ты мог бы сказать, что совершенство частей, свободных от недостатков, представляется бóльшим по контрасту с теми частями, которые этим недостаткам подвержены, тем не менее это результат случайности; точно так же добродетель хороших людей сияет ярче по контрасту с пороками дурных, но это только случайность. Как не следует желать, чтобы в государстве были отдельные порочные граждане, для того чтобы благодаря этому добродетель хороших сияла ярче, так же не следовало бы допускать, чтобы некоторые части универсума имели недостатки лишь для того, чтобы придать больше блеска частям, которые от них свободны.

Ты говоришь, что *не имеешь никакого права жаловаться на то, что Бог не пожелал, чтобы ты принадлежал к разряду самых выдающихся и наиболее совершенных в мире особей.* Но остается сомнение, почему Бог не удовольствовался тем, чтобы дать тебе спорную роль существа наименее совершенного среди совершенных, а поместил тебя просто в разряд несовершенных. И хотя мы не порицаем правителя за то, что он не призывает всех своих подданных к высшим должностям, но держит некоторых на средних, а некоторых — на низших, однако он заслуживал бы порицания, если бы не только возложил на каких-то своих подданных низшие функции, но принудил бы также кое-кого из них к неправильным действиям.

Ты говоришь, что *не можешь привести основания, в силу которого Бог должен был бы дать тебе большую способность понимания, чем ту, которую он тебе дал; и, каким бы искусным мастером ты его себе ни представлял, ты не должен все же думать, будто он обязан был вложить в каждое свое творение все те совершенства, кои он имеет возможность вложить в некоторые из них.* Но сказанное мной выше остается в силе: ты видишь, что трудность заключается не столько в том, почему Бог не дал тебе бóльшую способность познания, сколько в том, почему он дал тебе способность познания, подверженную заблуждениям. Вопрос, таким образом, состоит не в том, почему совершеннейший мастер не желает придать всем своим произведениям все возможные совершенства, а в том, почему он пожелал наделить некоторые из них недостатками.

Ты говоришь, что *хотя ты не можешь избавиться от ошибок посредством ясного восприятия вещей, однако ты*

в состоянии избегнуть их, приняв твердое решение никогда не признавать то, чего ты не воспринял со всей очевидностью. Но даже если бы ты всегда обращал на это внимание, скажи: разве это не вечное несовершенство — то, что мы не познаем ясно вещей, о которых должны судить, и постоянно подвергаемся опасности впасть в ошибку?

Ты говоришь: *Ошибка содержится в самом действии познания, поскольку оно исходит от тебя, и это своего рода изъян, но ее нет ни в той способности, которую ты получил от Бога, ни в том действии, которое зависит только от Бога.* Однако, хотя в способности, непосредственно полученной от Бога, и нет ошибки, в конечном счете она все же есть, поскольку способность эта настолько несовершенна, что сопряжена с заблуждением. Поэтому, хотя ты и верно говоришь, что не имеешь права жаловаться на Бога, который, собственно говоря, ничем тебе не обязан, а между тем дал тебе много благ, за которые ты должен быть ему благодарен, все же постоянно приходится удивляться тому, что он не одарил тебя более совершенными благами, если их ведал, если мог их дать и не руководствовался при этом завистью.

Ты добавляешь: *Я не должен сетовать и на то, что Бог содействует мне в акте ошибочного суждения, ибо все акты истинны и хороши, поскольку они зависят от Бога; то обстоятельство, что я могу их совершать, знаменует некоторым образом большее совершенство моей природы, чем если бы я этого не мог. Что же до ущербности, в коей одной заключено формальное основание заблуждения и вины, то она вовсе не нуждается в содействии Бога, ибо не представляет собой ничего вещественного и не имеет ни малейшего отношения к Богу.*

Однако, хотя это различение и тонко, оно все же не вполне удовлетворительно. Ибо, хотя Бог не содействует ущербности, присущей акту познания и носящей имя заблуждения и ошибки, тем не менее он содействует упомянутому акту: ведь если бы он ему не содействовал, ущербность бы не возникла. С другой стороны, Бог сам творец способности, которая обманывается и ошибается, и, значит, если так можно выразиться, он творец неспособной способности. Таким образом, изъян, содержащийся в акте познания, по-видимому, должен быть отнесен не столько за счет этой бессильной способности, сколько за счет ее творца, который, имея возможность сделать ее сильной или более сильной, пожелал сделать ее такой слабой.

Разумеется, мастера не порицают за то, что он не сделал

огромного ключа к маленькому ларчику, его порицают лишь за то, что, сделав маленький ключик, он придал ему непригодную или малоудобную форму. Точно так же вина Бога не в том, что, желая дать способность суждения столь жалкому созданию, как человек, он не сделал ее такой, чтобы она позволяла постигать все вещи, большинство вещей или, наконец, самые большие из них; но приходится удивляться, что для того немногого, что ему угодно было отдать на суд человека, он наделил его неадекватной, запутывающей и ненадежной способностью.

3. После этого ты исследуешь, *какова причина твоих заблуждений, или ошибок*. Прежде всего, я не стану здесь обсуждать, почему ты называешь *интеллект лишь способностью познания идей, т. е. способностью постижения вещей, как таковых, без всякого утверждения или отрицания, волю же, или свободный выбор*, ты называешь *способностью суждения, благодаря которой мы утверждаем или отрицаем, признаем или отвергаем*. Я спрашиваю лишь, почему ты ничем не ограничиваешь волю, или свободный выбор, а интеллекту ставишь границы? На самом деле эти две способности имеют, по-видимому, один и тот же объем, по крайней мере, у интеллекта он не меньше, чем у воли: ведь воля не может распространяться ни на одну из вещей, не предусмотренных интеллектом.

Я сказал, что у интеллекта объем, по крайней мере, не меньше; на самом деле интеллект, по-видимому, имеет даже более широкий объем, чем воля. Ибо наша воля, или свободное усмотрение, а также суждение и, следовательно, выбор, тяготение к чему-либо или желание чего-либо избежать не обращаются ни на одну вещь, которая не была бы замечена и идея которой предварительно не была бы воспринята и предложена нам интеллектом; мы также смутно понимаем ряд вещей, о которых не выносим никакого суждения и по отношению к которым не испытываем никакого тяготения или желания их избежать. Часто сама способность суждения настолько неопределенна, что при одинаково веских основаниях или при полном их отсутствии мы не выносим никакого суждения, хотя интеллект при этом и постигает те вещи, о которых мы не судим.

Когда ты далее говоришь, что *можешь все больше и больше расширять свое разумение, а именно можешь постичь самое способность разумения, относительно которой ты в состоянии даже составить себе бесконечную идею*, этим ты ясно показываешь, что интеллект имеет не меньший объем, чем воля, ибо он может распространяться

даже на бесконечный объект. Что же до того, что ты считаешь, будто *твоя воля равна воле Бога — не по объему, а формально*, то ответь, пожалуйста, почему ты не можешь этого же сказать и об интеллекте, дав формальное определение понятия интеллекта, подобно тому как ты это делаешь в отношении воли? Короче говоря, скажи нам, что это за границы воли, недоступные интеллекту? Ведь, по-видимому, неверно, будто *источник ошибки заключается в том, что* (как ты утверждаешь) *воля обширнее интеллекта и ее суждение распространяется на вещи, которых интеллект не воспринимает:* источник ошибок скорее в следующем: поскольку интеллект и воля имеют одинаковый объем, когда интеллект что-либо неверно воспринимает, воля неверно об этом судит.

Вот почему непонятно, *зачем тебе выводить волю за пределы интеллекта*; ведь воля вовсе не судит о вещах, которые не воспринял интеллект, и неверно она судит лишь по той причине, что интеллект неверно воспринимает.

Пример самого себя, приводимый тобой, чтобы подкрепить твое рассуждение о существовании вещей, вполне показателен в том, что касается вывода о твоем существовании, но неудачен в отношении других вещей; ибо, что бы ты ни говорил или, точнее, несмотря на все твои иллюзии, ты не сомневаешься и безусловно считаешь, что помимо тебя существует нечто отличное от тебя, ибо ты обладаешь предварительным понятием о том, что ты на свете не один и не единственный в своем роде. Предположение, будто *тебе не представилось основание, которое в одном убеждало бы тебя более, чем в другом*, ты, конечно, волен сделать; но в таком случае ты одновременно должен предположить, что не последует никакого суждения, воля всегда останется безразличной и никогда не определит себя к вынесению суждения, пока интеллект не найдет более правдоподобным одно решение, чем другое.

Вслед за тем ты говоришь, что *это безразличие распространяется на вещи, кои не достаточно отчетливо постигаются, так что, как бы ни были вероятны догадки, склоняющие тебя в сторону определенного решения, одного твоего сознания, что это лишь догадки, достаточно для того, чтобы принять решение прямо противоположное.* Это твое высказывание никоим образом нельзя считать верным. Ибо твое сознание, что это только догадки, приведет, правда, к тому, что суждение, к которому они тебя склоняют, ты примешь с некоторой опаской и колебанием, однако оно никогда не побудит тебя вынести противо-

положное суждение, если только впоследствии тебе не придут в голову догадки не только одинаково вероятные, но и еще более правдоподобные.

Ты добавляешь, что *испытал это на опыте последних дней, когда предположил ложным все то, что прежде считал самым истинным.* Однако вспомни, что в этом с тобой не согласились; ибо не мог же ты в самом деле почувствовать убеждение в том, что не видел солнца, земли, людей и других вещей, никогда ничего не слышал, не ходил, не ел, не писал, не разговаривал и не совершал (при помощи тела и его органов) никаких других сходных актов.

Из всего этого можно вывести заключение, что форма ошибки состоит, по-видимому, не столько, как ты это утверждаешь, *в неправильном использовании свободной воли*, сколько в несоответствии суждения предмету суждения, проистекающем из того, что интеллект воспринимает вещь не такой, какова она на самом деле. Таким образом, это вина не столько свободной воли, которая будто бы неверно судит, сколько интеллекта, который неверно указывает. Ибо зависимость воли от интеллекта, по-видимому, такова, что, если интеллект воспринимает или полагает, будто воспринимает что-либо ясно, воля выносит твердое, определенное суждение — на самом деле истинное или считающееся таковым. Если же интеллект воспринимает что-либо смутно, воля выносит суждение неуверенное и робкое, однако в силу обстоятельств считающееся более верным, чем противоположное, независимо от того, истинно оно или нет по существу. Из сказанного следует, что в нашей власти не столько предохранить себя от ошибок, сколько не упорствовать в заблуждении; для оценки истинности наших суждений нам нужно не столько насиловать нашу свободу воли, сколько приспособить свой интеллект к более ясному пониманию, за которым всегда последует вывод.

4. Ты заканчиваешь преувеличенной оценкой результатов, вытекающих из этого «Размышления», и одновременно указываешь, *чтó тебе надо сделать для того, чтобы прийти к познанию истины.* Ты говоришь, что придешь к нему, если только будешь старательно заниматься всем тем, что понимаешь в совершенстве, и отделишь это от всего остального, воспринимаемого тобой лишь смутно и неясно. Мысль эта не только верна, но и носит такой характер, что все предшествующее «Размышление» представляется излишним, так как она понятна и без него. Но заметь, достойнейший муж, что суть вопроса вовсе не в яс-

ном и отчетливом понимании вещей во избежание ошибки, а в том, с помощью какого приема или метода можем мы установить, что обладаем ясным и отчетливым пониманием, которое было бы истинным и исключало бы возможность ошибки. Ибо бесспорно (как я указал тебе вначале), что мы нередко обманываемся и тогда, когда нам кажется, будто мы познаем что-либо столь ясно и отчетливо, что более ясного и отчетливого познания уже и быть не может. И хотя ты сам себе тоже сделал это возражение, мы до сих пор находимся в ожидании необходимой системы, или метода, над которым, как мне кажется, и следовало бы главным образом потрудиться.

ПРОТИВ «ПЯТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О сущности материальных вещей и снова о Боге — о том, что он существует

1. В «Пятом размышлении» ты прежде всего говоришь, что отчетливо представляешь себе величину, т. е. протяженность в длину, ширину и глубину; точно так же ты представляешь себе число, очертания, положение, движение и длительность. Из всех этих вещей, идеи которых, по-твоему, у тебя есть, ты выбираешь фигуру, а среди фигур — треугольник, о котором говоришь следующее: *хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, все равно существует ее определенная природа, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума. Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника, например, что три его угла равны двум прямым, что наибольшему его углу противолежит наибольшая сторона и т. п.,— все то, что вольно или невольно сейчас отчетливо постигаю; когда воображение мое рисовало мне треугольник, я никоим образом об этих вещах не рассуждал, и потому они мною не вымышлены.* Вот все, что ты говоришь о сущности материальных вещей: ибо то немногое, что ты добавляешь дальше, сводится к тому же. Я не хочу задерживаться на этом, замечу лишь, что досадно, *когда какая-либо природа, помимо природы всемогущего Бога, определяется как неизменная и вечная.* Ты скажешь, что утверждаешь лишь то, чему учат в школах, а именно что природа, или сущность, каждой вещи вечна и представления, которые складываются о них, содержат непреходящие истины. Но это утверждение также вызы-

вает досаду, и, кроме того, нельзя постичь, что существует человеческая природа, если нет человека, или что роза — цветок, когда нет никакой розы.

Говорят, одно дело — сущность вещей, а другое — их существование: существование вещей не вечно, но сущность их вечна. Однако, если основное в вещах их сущность, что́, собственно, значительного сделал Бог, создав существование? То же самое делает портной, когда надевает на человека платье. Но можно ли утверждать, будто человеческая сущность, содержащаяся, например, в Платоне, вечна и не зависит от Бога? Можно, ответят нам, поскольку она является всеобщей, однако ведь в Платоне нет ничего, кроме индивидуального. Правда, интеллект обычно на основе всех сходных свойств, наблюдаемых им в Платоне, Сократе и остальных людях, абстрагирует некое общее понятие, в котором все эти свойства сочетаются и которое поэтому может быть названо всеобщей природой, или сущностью, человека (поскольку она соответствует любому из людей). Но чтобы эта природа была всеобщей до того, как появился Платон и все другие люди, и интеллект произвел бы свою абстракцию,— это, конечно, необъяснимо.

Ты скажешь: разве представление, что человек есть животное, не было истиной и до того, как появился человек, т. е. извечно? Совершенно очевидно, что оно не было такой истиной, разве лишь в том смысле, что, когда бы ни появился человек, он будет животным. Ибо поистине, хотя и есть, видимо, разница между двумя положениями: «Человек есть» и «Человек есть животное», поскольку первое из них скорее обозначает и уточняет существование, а второе — сущность, тем не менее из первого положения не исключена сущность, а из второго — существование. Ведь когда говорят *Человек есть*, подразумевается человек как животное, а когда говорят *Человек есть животное*, подразумевается человек, поскольку он существует. Кроме того, так как положение *Человек есть животное* не содержит в себе большей необходимости, чем положение *Платон есть человек*, отсюда следует, что и это последнее содержит в себе вечную истину, что индивидуальная сущность Платона не меньше зависит от Бога, чем всеобщая сущность человека, и т. д.— всё было бы скучно перечислять. Добавлю, однако, следующее: когда говорят, что природа человека такова, что он не может не быть животным, не следует воображать, будто природа человека есть нечто существующее за пределами интеллекта.

Смысл приведенного высказывания лишь тот, что для того, чтобы какое-нибудь существо было человеком, оно должно быть подобно всем другим существам, коим вследствие имеющегося между ними сходства дано то же имя, что и человеку. Я говорю о сходстве индивидуальных природ, которое служит интеллекту точкой опоры для образования понятия, т. е. идеи, или формы, общей природы, от которой не должно отклоняться ни одно существо, которому предназначено быть человеком.

То же самое я скажу о твоем треугольнике или его природе. Ибо, конечно, мысленный треугольник — это как бы критерий, с помощью которого ты исследуешь, насколько данная фигура может быть названа треугольником. Однако на этом основании не следует утверждать, будто такой треугольник есть нечто реальное, или истинная природа, существующая вне интеллекта; ибо один лишь интеллект может образовать такую природу и сделать ее всеобщей на основе виденных раньше материальных треугольников, точно так же как это было сказано в отношении природы человека.

Вот почему не следует считать, что свойства, доказанные для материальных треугольников, присущи этим последним потому, что они заимствуют их от идеального треугольника; наоборот, эти свойства присущи именно материальным треугольникам, а не идеальному. Последнему они присущи разве лишь постольку, поскольку интеллект, наблюдая их в материальных треугольниках, наделяет ими также и идеальный; в дальнейшем — в ходе доказательства — он возвращает их материальным треугольникам. Точно так же свойства человеческой природы присущи Платону и Сократу не потому, что они получили их от всеобщей природы, а совсем напротив, эта всеобщая природа обладает указанными свойствами лишь потому, что интеллект наделяет ее ими после того, как он заметит их в Платоне, Сократе и остальных людях, коим он вернет эти свойства впоследствии, когда нужно будет построить умозаключение.

Известно ведь, что интеллект, наблюдая Платона, Сократа и прочие разумные существа, составляет всеобщее положение: *Все люди разумны*; когда же он хочет затем доказать, что Платон — разумное существо, он пользуется этим положением как большей посылкой силлогизма. Правда, ты, о Ум, говоришь, что *у тебя есть идея треугольника и ты имел бы ее и в том случае, если бы никогда не наблюдал среди тел треугольной фигуры, точно так же как*

ты имеешь идею многих других фигур, которые никогда не воздействовали на твои чувства.

Однако думаешь ли ты, что мог бы образовать идею треугольника или какой-либо другой фигуры, если бы, как я заметил выше, ты был настолько лишен всех функций органов чувств, что никогда не видел бы и не касался бы различных поверхностей тел? *У тебя теперь есть много идей, которые проникли в твое сознание не через чувства.* Тебе, несомненно, легко их иметь, ибо ты мысленно воспроизводишь и образуешь изложенным выше способом идеи разных других фигур по образу тех, что воздействовали на твои чувства.

Здесь следовало бы указать, кроме того, на неправильное представление о природе треугольника, согласно которому он состоит из линий, не имеющих ширины, содержит пространство, лишенное глубины, и ограничивается тремя точками, не имеющими частей. Однако это бы слишком нас отвлекло.

2. Затем ты подходишь к доказательству существования Бога. Сила этого доказательства состоит, по-твоему, в следующих словах: *Если вдуматься поглубже, становится очевидным, что отделять существование Бога от его сущности столь же немыслимо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым или от идеи горы — идею долины: ведь мыслить Бога (т. е. наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (т. е. некоего совершенства) столь же нелепо, как мыслить гору без долины.* Однако следует заметить, что твое сравнение не вполне законно.

С одной стороны, ты правильно сравниваешь сущность с сущностью; но далее ты не сравниваешь существование с существованием или свойство со свойством, а сравниваешь существование со свойством. Поэтому, очевидно, лучше было бы сказать, к примеру, что всемогущество Бога не в большей мере отделимо от его сущности, чем равенство величин углов от сущности треугольника, или что существование не в большей мере отделимо от сущности Бога, чем существование треугольника — от его сущности. Таким образом, оба сравнения были бы сделаны правильно, и с тобой согласились бы не только относительно первого, но также и относительно второго; однако все-таки это не было бы неопровержимым доказательством необходимого существования Бога, поскольку нет необходимости и в существовании треугольника, хотя его сущность и его существование реально друг от друга

неотделимы, как бы ни отделял их наш ум и ни мыслил их раздельно, подобно тому как можно мыслить раздельно божественную сущность и существование.

Далее следует заметить, что ты относишь существование к божественным совершенствам, но не считаешь его одним из совершенств треугольника или горы, хотя оно и здесь в равной мере может быть названо своего рода совершенством. Но, конечно, ни в Боге, ни в какой-либо другой вещи существование не есть совершенство; оно лишь то, без чего не бывает совершенств.

Ведь то, что не существует, не бывает ни совершенным, ни несовершенным. А у того, что существует и обладает вдобавок многими совершенствами, существование не есть особое совершенство или одно из совершенств; оно лишь то, благодаря чему как данная вещь, так и ее совершенства существуют и без чего, как считают, ни она, ни ее совершенства не существовали бы. Потому-то о существовании не говорят так, как говорят о совершенствах,— что оно существует в вещи, а, с другой стороны, если какая-нибудь вещь не существует, то о ней не говорят, что она несовершенна (или лишена какого-нибудь совершенства), а определяют ее как ничто.

Вот почему как при перечислении совершенств треугольника ты не упоминаешь существование и не делаешь вывода, что треугольник существует, точно так же при перечислении совершенств Бога ты не должен был включать в их число существование и делать отсюда вывод, будто Бог существует, если только ты не хочешь впасть в логическую ошибку предвосхищения основания.

Ты говоришь: *У всех других вещей существование отделимо от сущности, у Бога — нет.* Но могут ли, скажи на милость, быть отделены друг от друга существование и сущность Платона иначе как мысленно? Ибо, если мы предположим, что Платон не существует, что тогда станется с его сущностью? И разве не так же — мысленно — различаются существование и сущность в Боге?

Далее ты сам себе возражаешь: *Пожалуй, из того, что я мыслю гору вместе с долиной или крылатого коня, вовсе не следует, будто на самом деле существует гора или подобный конь; точно так же из того, что я мыслю Бога существующим, вовсе не следует, что он существует.* Однако ты утверждаешь, что здесь скрыт софизм. В то же время тебе ведь не очень трудно было распутать софизм, который ты сам измыслил с помощью явно противоречивого допущения, что существующий Бог не су-

ществует; между тем ты не дал такого же доказательства существования человека или коня.

Однако, если бы ты допустил, что, как гора неразрывно связана с долиной и крылатый конь — с крыльями, точно так же и Бог неразрывно связан со знанием, могуществом и другими атрибутами, тогда трудность возросла бы и тебе пришлось бы объяснить нам, каким образом можно представить себе покатую гору и крылатого коня, не думая о том, что они существуют, а Бога, обладающего мудростью и могуществом, представить себе невозможно, если одновременно не представить себе его существующим.

Ты говоришь, что *не в нашей воле мыслить Бога без существования (или, иначе говоря, мыслить наисовершеннейшее существо без наивысшего совершенства), подобно тому как в нашей воле воображать себе коня с крыльями либо без них.* На это можно возразить лишь следующее: подобно тому, как мы вольны мыслить коня, лишенного крыльев, не мысля его существования (которое, будь оно присуще ему, было бы, по-твоему, его совершенством), точно так же мы вольны мыслить Бога, обладающего знанием, могуществом и прочими совершенствами, не мысля себе его существования, хотя, если бы оно было ему присуще, совершенство его было бы полным. Вот почему конь, мыслимый с таким совершенством, как обладание крыльями, вовсе не обязательно обладает существованием — главным, с твоей точки зрения, из всех совершенств; точно так же мысленное представление о Боге, обладающем знанием и прочими совершенствами, не ведет к выводу, что Бог существует: его существование должно быть еще доказано. И хотя ты говоришь, что *в идее бесконечно совершенного существа содержатся как существование, так и все остальные совершенства,* ты этим утверждаешь лишь то, что в свою очередь требует доказательства, и подменяешь преждевременным выводом основную посылку. Я ведь тоже мог бы сказать, что в идее совершенного Пегаса содержится не только то совершенство, что он обладает крыльями, но и совершенство существования. Ибо, подобно тому как Бог мыслится совершенным в любом роде совершенства, так и Пегас представляется совершенным в своем роде. И по-видимому, тут нельзя привести ничего, что при соблюдении соответствующей пропорции нельзя было бы применить к обоим.

Ты говоришь: *мысля треугольник, нет необходимости мыслить три его угла равными двум прямым, хотя истинность этого положения становится затем очевидной всяко-*

му внимательному исследователю; точно так же, мысля прочие совершенства Бога, можно не мыслить его существования, и, однако, оно не становится от этого менее истинным, поскольку мы признаем, что существование — совершенство. Но ты отлично видишь, что́ можно на это возразить, а именно: как данное свойство треугольника мы признаем присущим ему лишь после доказательства, точно так же для признания, что существование присуще Богу, нужно сначала это доказать. В противном случае можно было бы о чем угодно утверждать все что угодно.

Ты говоришь, что, *приписывая Богу всякого рода совершенства, ты не совершаешь той ошибки, в которую бы впал, если бы полагал, что все ви́ды четырехсторонних фигур могут быть вписаны в окружность. Ведь, ошибаясь здесь, поскольку ты впоследствии узнал бы, что ромб не может быть вписан в окружность, ты не ошибаешься в первом случае, ибо впоследствии узнаешь, что существование действительно присуще Богу.* Но право, мне кажется, что ты все же ошибаешься: ты должен доказать, что существование не противоречит природе Бога, подобно тому как доказывается, что ромб не может быть вписан в окружность. Я обхожу молчанием многое другое — то, что ты либо не объясняешь, либо не доказываешь, а также то, что решается сказанным выше; сюда относится твое утверждение, будто *нельзя помыслить никакую другую вещь, кроме Бога, сущность которой была бы неразрывно связана с существованием;* или утверждение, что *нельзя себе представить двух или многих подобных богов и необходимо допустить, что именно этот Бог существовал извечно и будет вечно существовать и впредь;* ты говоришь также, что *воспринимаешь в Боге бесконечное множество других качеств, коих нельзя ни отнять у него, ни изменить.* Для того чтобы выяснить все это и составить себе истинное представление, необходимо внимательнее это рассмотреть и тщательнее исследовать, и т. д.

3. Наконец, ты заявляешь, что *достоверность и истинность любого знания настолько зависит от познания истинного Бога, что без такового никогда нельзя быть в чем-либо уверенным или обладать истинным знанием.* (Ты приводишь такой пример: *Когда я исследую природу треугольника, то для меня, как бы проникшегося принципами геометрии, в высшей степени очевидно, что три его угла равны двум прямым; и я не могу не считать это верным до тех пор, пока мое внимание поглощено таким доказательством; но как только острие моего ума отклоняется*

от этого доказательства, тогда, несмотря на то что до тех пор я, по своим наблюдениям, в высшей степени ясно его постигал, я легко могу впасть в сомнение относительно его истинности, если только я не ведаю Бога. Ведь я могу легко убедить себя, что я по самой своей природе иногда подвержен ошибкам в том, что, как мне казалось, я очевиднейшим образом постигаю — особенно когда я вспоминаю, что часто принимал за истинные и достоверные многие вещи, кои потом, исходя из других оснований, я признал ложными. Однако, после того как я постиг, что Бог есть, в силу того, что одновременно я понял зависимость от него всех вещей и несвойственность ему лжи, я сделал из этого вывод: все, что я воспринимаю ясно и отчетливо, по необходимости истинно. И даже если бы я более не занимался причинами, которые заставили меня признать упомянутое геометрическое положение истинным, и только припоминал бы свое прежнее ясное и отчетливое постижение, мне не могли бы привести никакого противоположного довода, который подтолкнул бы меня к сомнению; напротив, я располагаю на этот счет истинным и достоверным знанием, равно как и насчет всего прочего, когда-либо, как я припоминаю, мной доказанного — например, в отношении геометрических и им подобных истин.

Что касается этих твоих слов, достойнейший муж, то, допуская, что ты говоришь серьезно, я могу лишь сказать, что вряд ли ты найдешь человека, который поверил бы тому, что ты когда-то был меньше уверен в истинности известных геометрических доказательств, чем теперь, после того как ты обрел высшее познание Бога. Ибо поистине эти доказательства обладают такой степенью очевидности и достоверности, что сами по себе исторгают наше признание и, раз понятые, далее не позволяют нашему интеллекту колебаться. Поэтому я полагаю, что у тебя были все основания не бояться козней злого гения и тогда, когда ты так страстно уверял, что невозможно тебя обмануть насчет посылки и заключения *Я мыслю, следовательно, я существую* (хотя ты еще и не познал тогда Бога). Более того, как бы ни было верно (и в самом деле, нет ничего более верного) положение, что Бог существует, что он — творец всего сущего и что ему не свойственно лгать, тем не менее, поскольку оно не представляется столь очевидным, как известные геометрические доказательства (верный признак этого — то, что многие опровергают существование Бога, сотворение мира и другие, приписываемые Богу вещи, но нет никого, кто подвергал бы

сомнению геометрические доказательства), кого ты убедишь в том, будто эти доказательства заимствуют свою очевидность и достоверность от представлений о Боге? Кто поверит, что Диагор, Феодор [27] и другие такие же, как они, атеисты не могли удостовериться в истинности доказательств этого рода? И наконец, где ты найдешь среди верующих человека, который на вопрос об основании его уверенности в том, что квадрат гипотенузы прямоугольного треугольника равен сумме квадратов катетов, ответил бы: «Я уверен в этом, так как знаю, что есть Бог, который не может лгать и сам есть творец как этого, так и всего, что существует на свете»? Подумай, не ответит ли он скорее: «Я твердо знаю это, потому что убежден неопровержимыми доказательствами»? Тем более так ответили бы Пифагор, Платон, Архимед, Евклид и остальные математики, ибо, мне кажется, среди них ни один не обращался к Богу, дабы обрести бóльшую уверенность в истинности своих доказательств! Но поскольку, быть может, ты ручаешься лишь за себя, а с другой стороны, то, что ты утверждаешь, благочестиво, не стоит больше об этом спорить.

ПРОТИВ «ШЕСТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

О существовании материальных вещей и о реальном различии между умом и телом

1. Что касается «Шестого размышления», то я не буду останавливаться на том, что ты говоришь в начале его, а именно будто *материальные вещи, поскольку они представляют собой объект чистой математики, могут существовать,* хотя материальные вещи представляют собой объект не чистой науки, а смешанной: объекты чистой математики, такие, как точка, линия, поверхность и их неизменные и неделимые сущности, не подлежащие дроблению, реально существовать не могут. Остановлюсь, однако, на том различении, которое ты снова проводишь здесь между воображением и пониманием. Ибо, о Ум, эти две функции принадлежат, по-видимому, как мы и раньше на это указывали, одной и той же способности; и если есть между ними какое-то различие, оно может быть только чисто количественным. Смотри же, как можно это доказать на основании твоих же собственных утверждений.

Ты сказал выше, что *воображать значит не что иное, как созерцать очертания, или образ, тела.* Здесь ты также не отрицаешь, что *понимать — значит созерцать треугольник, пятиугольник, тысячеугольник, десятитысячеугольник и прочие подобные же фигуры телесных вещей.* Далее ты устанавливаешь следующее различение: *Воображение является неким приложением познавательной способности к телу; понимание же такого приложения или напряжения не требует.* Таким образом, *когда ты просто и без труда воспринимаешь треугольник как фигуру, состоящую из трех углов, то, как ты говоришь, ты понимаешь. Когда же ты не без некоторого напряжения рассматриваешь фигуру, как если бы она находилась перед тобой, наблюдаешь ее, исследуешь, отчетливо и во всех подробностях познаешь ее и различаешь в ней три угла* — это ты называешь *воображением.* А посему, *хотя ты без труда постигаешь, что тысячеугольник имеет тысячу углов, тем не менее, поскольку никакое приложение и напряжение твоей познавательной способности не помогут тебе различить или как бы увидеть воочию и в отдельности рассмотреть все его углы и ты так же смутно представляешь его себе, как представлял бы себе десятитысячеугольник или какую-нибудь другую подобную ему фигуру, ты полагаешь, что в отношении тысячеугольника или десятитысячеугольника возможно только понимание, но не воображение.*

Однако ничто не препятствует тому, чтобы как к тысячеугольнику, так и к треугольнику ты применил и воображение и понимание. Ибо, с одной стороны, ты несколько напрягаешься, чтобы вообразить себе подобную фигуру со столь многочисленными углами (правда, их так много, что постичь их отчетливо ты не можешь); с другой стороны, хоть ты и понимаешь, что словом «тысячеугольник» обозначается фигура с тысячью углами, но понимаешь ты лишь смысл данного слова: это вовсе не значит, что ты скорее *понимаешь,* чем *воображаешь,* тысячу углов этой фигуры.

Следует отметить, что при этом постепенно теряется отчетливость и растет неясность. Четырехугольник ты будешь воспринимать, воображать или понимать менее ясно, чем треугольник, но более отчетливо, чем пятиугольник; пятиугольник — менее ясно, чем четырехугольник, но более отчетливо, чем шестиугольник, и т. д., пока ты не дойдешь до такой фигуры, которую ты не сможешь себе ясно представить; и так как ты не сможешь ее ясно

воспринять, то большей частью ты и не станешь напрягаться.

Вот почему если ты пожелаешь назвать одновременно пониманием и воображением тот случай, когда ты отчетливо и с заметным напряжением познаешь какую-нибудь фигуру, а одним лишь пониманием — когда созерцаешь ее лишь смутно и без всякого напряжения либо с очень слабым, то это вполне допустимо. Однако из этого вовсе не следует, что ты можешь себе приписать более чем один вид внутреннего познания; ведь для него является совершенно случайным и чисто количественным различием то, что ты созерцаешь какую-то фигуру более или менее отчетливо, с бóльшим напряжением или с меньшим. В самом деле, если мы пожелали бы мысленно пробежать все фигуры, начиная с семиугольника или восьмиугольника вплоть до тысячеугольника или десятитысячеугольника, обращая при этом внимание на бóльшую или меньшую их ясность или расплывчатость, то разве могли бы мы сказать, где или в отношении какой фигуры перестает действовать воображение и остается лишь понимание? Разве нам не представится при этом непрерывное поступательное движение одного и того же рода познания, напряженность и отчетливость которого все время незаметно уменьшается, а неясность и расплывчатость растет? С другой стороны, посмотри, как ты принижаешь понимание и превозносишь воображение! Ибо что это, как не поношение первого и почтение ко второму, когда ты тому приписываешь небрежность и смутность, а этому — точность и тщательность?

Вслед за тем ты утверждаешь, что, *поскольку способность воображения отличается от способности понимания, первая не принадлежит к твоей сущности.* Но разве такое утверждение может быть верным, если это одна и та же способность, функции которой различаются между собой лишь в количественном отношении?

Далее ты добавляешь: *Воображая, ум обращается к телу, а понимая — к самому себе или к той идее, которая у него есть.* Но разве может ум обратиться к самому себе или к какой-нибудь идее, не обращаясь одновременно к чему-то телесному, или представленному телесной идеей? Ибо треугольник, пятиугольник, тысячеугольник, десятитысячеугольник, а также другие фигуры и их идеи — все это телесно, и, обращая к ним мысль, ум может понимать их лишь как телесные вещи, или по образцу телесных вещей. Что же касается идей вещей, считающихся нематери-

альными (immateriales), например идей Бога, ангела, человеческой души или ума, то известно, что все наши идеи этих вещей либо телесны, либо как бы телесны, т. е. заимствованы, как я уже раньше указывал, от человеческого облика и от других тончайших, простейших и самых неощутимых вещей, каковы, например, воздух или эфир. Наконец, на высказанном тобою мнении, что *твое предположение относительно существования тел основано лишь на вероятности,* не стоит останавливаться, ибо не может быть, чтобы ты говорил это серьезно.

2. Вслед за тем ты рассуждаешь о чувстве и прежде всего даешь отличное перечисление всего того, что мы познаем при помощи чувств и что ты считал истинным, полагая единственным судьей и учителем природу. Потом ты рассказываешь об опытах, которые настолько подорвали твое доверие к чувствам, что привели тебя туда, где мы и застаем тебя в «Первом размышлении».

Я не хочу затевать здесь спор об истинности показаний чувств. Ошибка и заблуждение содержатся не в чувстве, которое совершенно пассивно и передает лишь то, что ему является и что необходимо должно являться ему таким в силу определенных причин: ошибка содержится лишь в суждении, или в уме, действующем недостаточно осторожно и не принимающем во внимание, например, то обстоятельство, что отдаленные предметы по тем или другим причинам представляются более смутными и меньшими по размерам, чем тогда, когда они находятся близко; то же самое относится к другим случаям. Тем не менее, откуда бы ни проистекала ошибка, нельзя отрицать, что некоторый обман все же существует. Трудность заключается лишь в том, не носит ли он такого характера, что мы никогда не можем быть уверены в истинности вещи, воспринятой нашими чувствами.

Мне незачем приводить встречающиеся на каждом шагу примеры. Я говорю лишь о тех, которые приводишь ты, или, вернее, о тех, с помощью которых ты сам себе возражаешь: общеизвестно, что, когда мы рассматриваем башню вблизи или ощупываем ее, мы удостоверяемся в том, что она четырехугольная, хотя, пребывая вдали от нее, мы могли считать ее круглой или, по крайней мере, могли сомневаться, четырехугольная ли она или круглая и не имеет ли она еще каких-нибудь других очертаний.

Совершенно так же и чувство боли, которое мы все еще как бы продолжаем испытывать в ноге или руке после

того, как эти члены у нас уже отняты, может иногда обмануть тех, кто их лишился; происходит это вследствие присутствия сенсорных духов, ранее циркулировавших в этих членах и вызывавших в них подобное чувство. Люди, обладающие всеми своими членами, совершенно уверены в том, что они чувствуют боль в руке или в ноге, когда видят их израненными, и не могут в этом сомневаться.

Точно так же, поскольку мы в течение нашей жизни попеременно то бодрствуем, то спим, мы иногда обманываемся во сне, когда нам кажется, что мы видим перед собой то, чего на самом деле перед нами нет; однако мы не всегда спим, и, когда мы действительно бодрствуем, у нас не может быть колебаний насчет того, бодрствуем ли мы или грезим во сне.

Мы могли бы думать, что по природе своей подвержены ошибкам и способны обманываться даже относительно вещей, кажущихся нам наиболее достоверными; однако мы считаем, что по своей природе способны познать истину; и, как мы иногда ошибаемся, будучи, например, введены в заблуждение каким-нибудь нераскрытым софизмом или видом палки, частично погруженной в воду, так же, с другой стороны, мы иногда познаем истину, например в геометрических доказательствах или в отношении палки после того, как она вынута из воды, ибо в истинности того и другого мы не можем сомневаться. И пусть даже мы стали бы сомневаться во всем остальном, в одном, по крайней мере, мы не можем усомниться, а именно в том, что вещи представляются такими, какими они нам представляются, и что такое представление не может не быть в высшей степени истинным.

То обстоятельство, что разум часто говорит против внушений природы, не уничтожает истинности явлений, τοῦ φαινομένου. Однако здесь нет необходимости исследовать, противодействует ли наш разум импульсу наших чувств лишь наподобие того, как правая рука поддерживает опускающуюся от усталости левую, или же каким-либо иным способом.

3. Далее ты переходишь к главному, но похоже это на легкое словопрение. Ибо ты говоришь: *Теперь, после того как я лучше узнал самого себя и виновника моего появления на свет, я не думаю, будто можно легкомысленно признать истинным все, что мне явно внушают чувства; однако и не все следует подвергать сомнению.* Это правильно, хотя, несомненно, ты и раньше так думал.

Затем ты говоришь: *Прежде всего, поскольку я знаю, что все, мыслимое мной ясно и отчетливо, может быть создано Богом таким, как я это мыслю, мне достаточно иметь возможность ясно помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга; при этом не имеет значения, с помощью какой способности мы можем установить их различие.* По поводу этого твоего рассуждения следует лишь сказать, что ты доказываешь ясную вещь на основании непонятной, не говоря уж о том, что некоторая неясность содержится и в твоем выводе. Я не настаиваю также, что прежде, чем утверждать, будто Бог может создать все доступное твоему пониманию, следовало бы доказать само существование Бога и показать, до какого предела простирается его могущество. Спрошу тебя только: разве ты не понимаешь ясно и отчетливо то свойство треугольника, что против бóльших углов лежат бóльшие стороны, отдельно от другого его свойства — что три его угла вместе равны двум прямым? И разве ты допускаешь, что в силу этого Бог может так отделить и отмежевать первое свойство от второго, чтобы треугольник обладал одним, не обладая другим,— иначе говоря, чтобы одно из этих свойств не было присуще треугольнику?

Однако, чтобы не задерживать более твое внимание на этом вопросе, так как подобное разделение мало относится к делу, посмотрим, что ты говоришь дальше: *Таким образом, из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я — вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я — мыслящая вещь.* На этом я бы хотел задержаться, но тут либо достаточно повторить сказанное мной по поводу «Второго размышления», либо следует выждать, какой ты сделаешь вывод.

Вывод твой таков: *И хотя, быть может (а как я скажу позднее, наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей, не протяженной, а с другой — отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него.*

Вот, очевидно, на что были направлены твои усилия! И поскольку в этом выводе и заключена главная трудность, следует немного остановиться и выяснить, каким

образом ты ее устраняешь. Прежде всего, здесь говорится о различии между тобой и телом. Какое тело ты имеешь в виду? Конечно, то состоящее из членов грубое тело, к которому, несомненно, относятся эти твои слова: *я обладаю телом, тесно со мной сопряженным, и достоверно, что я отличен от моего тела.*

Однако, о Ум, трудность касается не этого тела. Она возникла бы, если бы я возразил тебе вместе с большинством философов, что ты — ἐντελέχειαν[28], завершение, осуществление, форма, вид или, по обычной терминологии, модус тела. Те, кто держится такого взгляда, считают тебя не в большей мере отличным или отделимым от тела, чем твои очертания или любой другой модус, и это независимо от того, представляешь ли ты собой душу в целом, или же, кроме того, ты то, что называют νοῦς δυνάμει, νοῦς παθητικός, т. е. потенциальным, или страдательным, интеллектом. Но мне приятно быть по отношению к тебе более деликатным, и потому я, безусловно, рассматриваю тебя как νοῦν ποιητικόν, т. е. деятельный интеллект или даже как интеллект самостоятельный, χωριστόν, хотя я мыслю это несколько иначе, чем греческие философы. Ведь они считали деятельный интеллект общим всем людям (и даже всем вещам) и сообщающим потенциальному интеллекту способность понимания точно таким же образом и с такой же необходимостью, как свет сообщает глазу способность видеть (вот почему они обыкновенно сравнивали этот интеллект с солнечным светом и рассматривали его как нечто приходящее извне); я же тебя рассматриваю (впрочем, ты сам этого хочешь) как некий особый интеллект, доминирующий в теле.

Повторяю, трудность состоит не в том, отделим ли ты или неотделим от этого твоего тела (вот почему я несколько выше указал на то, что не было необходимости прибегать к всемогуществу Бога, чтобы отделить друг от друга вещи, которые ты и так мыслишь отдельно); трудность существует в отношении того тела, которое есть ты сам, т. е. вопрос состоит в том, не есть ли ты некое тонкое тело, рассеянное внутри этого грубого тела или имеющее место своего пребывания в какой-нибудь из его частей. Впрочем, ты еще не доказал, что ты — нечто вполне бестелесное. И когда во «Втором размышлении» ты возвестил, что *ты — не ветер, не огонь, не пар и не дыхание,* то тебе напомнили, что ты утверждаешь это без всякого доказательства.

Ты тогда говорил, что не хочешь в том месте обсуждать

этот вопрос; однако и в дальнейшем ты не разбираешь его и не приводишь никаких аргументов в пользу того, что ты не есть тело, подобное ветру, и т. д. Я надеялся, что ты это сделаешь здесь; однако если ты здесь что-либо рассматриваешь и доказываешь, то лишь что ты — не это вот грубое тело; но я уже сказал, что в данном отношении нет никакой трудности.

4. *Но*, говоришь ты, *с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея меня самого, поскольку я — лишь мыслящая, но не протяженная вещь; с другой стороны, у меня есть отчетливая идея тела, поскольку оно — вещь лишь протяженная, но не мыслящая*. Я должен тебе возразить: прежде всего, что касается идеи тела, то выяснять это, по-видимому, не стоит труда. Ведь если бы твое утверждение относилось к идее тела вообще, я вынужден был бы повторить мое прежнее возражение, а именно, тебе следовало бы доказать, что природе тела противоречит способность мыслить; при этом мы допустили бы предвосхищение основания [29], ибо главный вопрос состоит в том, *не есть ли ты и не тонкое тело*, поскольку, согласно твоему утверждению, мышление несовместимо с телом.

Но так как все, что ты говоришь, относится лишь к этому вот грубому телу, от которого ты считаешь себя отличным и отделимым, я отрицаю не столько, что у тебя есть его идея, сколько твою возможность иметь таковую, будучи непротяженной вещью. Ибо скажи на милость: каким образом ты себе представляешь, что ты, непротяженный субъект, можешь воспринять образ, или идею, тела, обладающего протяженностью? Ведь такой образ либо исходит от тела, и тогда он, несомненно, телесен, причем части его расположены одна вне другой, т. е. он, следовательно, обладает протяженностью; либо этот образ, воздействующий на нас, исходит из какого-нибудь другого источника; но так как он неизбежно всегда представляет протяженную вещь, то он неизбежно имеет и части и потому обладает протяженностью. В противном случае, т. е. если бы он был лишен частей, как мог бы он представлять части? Будучи лишен протяженности, каким образом мог бы он представлять протяженную вещь? Или, лишенный очертаний, как мог бы он представлять вещь, ими обладающую? Наконец, если бы он был лишен положения, как мог бы он представлять верхнюю, нижнюю, правую, левую и все остальные части? Если бы он был лишен разнообразия, как мог бы он давать представление о разнообразных цветах и т. п.? Итак, идея, очевидно, не впол-

не лишена протяженности. Но если это так, можешь ли ты, будучи непротяженным, представить ее себе, к себе ее приспособить, можешь ли ты пользоваться ею и, наконец, замечать, как она постепенно стирается и исчезает?

Что касается, далее, идеи тебя самого, то мне нечего прибавить к тому, что я сказал выше, особенно по поводу «Второго размышления». Из изложенного мной в этом месте следует, что у тебя не только нет ясной и отчетливой идеи себя самого, но, по-видимому, нет совсем никакой. Ибо, хотя ты знаешь, что ты мыслишь, однако не знаешь, каков ты как мыслящая вещь; так что тебе известна лишь функция, но неизвестно главное — функционирующая субстанция. Вот почему напрашивается сравнение со слепым, который, чувствуя тепло и узнав, что оно исходит от солнца, думает, будто у него есть ясная и отчетливая идея солнца, так как, если его спросят, что такое солнце, он может ответить: источник тепла.

Но, скажешь ты, я же говорю здесь не только о том, что я — *вещь мыслящая*, но и о том, что я — *вещь непротяженная*. Однако, не говоря уже, что это утверждается бездоказательно и к тому же стоит под большим вопросом, я прежде всего хочу тебя спросить: разве это значит, что у тебя есть ясная и отчетливая идея самого себя? Ты говоришь, что ты — непротяженная вещь: тем самым ты говоришь, чтó ты не есть, но не говоришь, чтó ты есть. Разве для того, чтобы иметь ясную и отчетливую или, что то же самое, истинную, подлинную идею какой-нибудь вещи, не нужно знать самое вещь положительно и, так сказать, утвердительно, а достаточно знать, что она собой не представляет? Разве была бы ясной и отчетливой идея Буцефала, если бы кто-нибудь узнал о нем, ну, например, что он — не муха?

Но не буду настаивать на этом, спрошу тебя лучше: итак, ты утверждаешь, что ты — не протяженная вещь? Но разве ты не рассеян по всему телу? Не знаю, что ты намерен ответить на это; ибо хотя я вначале признал, что ты находишься только в мозгу, однако это мое высказывание основывалось скорее на догадке, чем на решительном следовании твоему убеждению. Догадку эту я почерпнул из дальнейших твоих слов, что *ты получаешь впечатления не от всех частей тела, а исключительно от мозга или даже от небольшой его части*. Однако на основании этих слов я не получил уверенности в том, что ты находишься только в мозгу или в его части, так как ты можешь содержаться во всем теле и в то же время получать

впечатления лишь от одной его части, подобно тому как мы обычно считаем, что душа рассеяна по всему телу, но видит она только глазами.

Сомнение вызвали у меня также следующие слова: *и хотя создается видимость, будто весь мой ум целиком связан со всем моим телом,* и т. д. Ибо хотя в этом месте ты не утверждаешь, что ты един со всем телом, однако и не отрицаешь этого. Как бы то ни было, будь, во-первых, если тебе угодно, рассеян по всему телу, идентичен ли ты с душой или представляешь собой нечто от нее отличное; но, спрошу тебя: можешь ли ты не иметь протяженности — ты, который простираешься от головы до пят? Ты, который по величине равен своему телу? Ты, который имеешь столько же частей, сколько тело? Уж не станешь ли ты утверждать, будто ты потому не имеешь протяженности, что целиком содержишься во всем теле и целиком — в любой его части? Если так, то, скажи на милость, как тебя понять? Разве может нечто единое целиком находиться одновременно во многих местах? Правда, вера учит нас этому в отношении святого таинства, но здесь речь идет о тебе как о некоей естественной вещи, воспринимаемой естественным разумом. Можно ли представить себе, что во многих местах мало размещенных в них вещей? И разве сто мест не больше, чем одно? Далее, разве, если какая-нибудь вещь находится целиком в одном месте, она может одновременно быть в других местах, не находясь при этом за пределами самой себя, точно так же как одно место находится вне другого? Что бы ты ни говорил, вопрос о том, помещаешься ли ты целиком в любой части своего тела или, скорее, по частям в различных его частях, в лучшем случае останется туманным и недостоверным. И как совершенно очевидно, что ни одна вещь не может находиться целиком одновременно во многих местах, точно так же очевидно и то, что тебя нет целиком в отдельных частях тела. Ты весь можешь находиться лишь во всем теле, причем части твои должны быть рассеяны по всему телу, и, таким образом, ты обладаешь протяженностью.

Но пусть ты находишься в одном лишь мозгу или в какой-нибудь незначительной его части, все же, как видишь, остается то же самое затруднение, ибо, как бы мала ни была эта часть, она, однако, имеет протяженность, и ты не можешь не иметь ее вместе с ней; следовательно, ты обладаешь протяженностью и частицы твои соответствуют частицам указанной части мозга. Или, может быть, ты скажешь, что принимаешь эту часть мозга за точку?

Это невероятно, но пусть будет так; все же если это физическая точка, то остается то же самое затруднение, ибо такая точка имеет протяженность и не вполне лишена частей. Если же это точка математическая, то ты знаешь, прежде всего, что такая точка существует лишь в воображении. Но допустим или, вернее, вообразим, что такая математическая точка, с которой ты соединен и в которой ты пребываешь, существует в мозгу: ты сразу поймешь всю бесполезность подобного измышления. Ибо в согласии с ним мы должны представить себе, что ты находишься в месте средоточия нервов, через которые все части тела, получившие впечатления с помощью души, пересылают в мозг идеи, или образы, чувственно воспринимаемых вещей. Во-первых, все нервы не могут сходиться в одной точке как потому, что мозг переходит в спинной мозг, куда входят и где заканчиваются многие спинные нервы, так и потому, что нервы, идущие к центру головы, не оканчиваются, как мы наблюдаем, в одном и том же месте мозга. Но предположим, что все эти нервы сходятся в одной точке; все равно окончание их всех в математической точке немыслимо, ибо ясно, что нервы — это тела, а не математические линии, которые могли бы сойтись в математической точке. Если даже сделать такое допущение, то жизненные духи, проводимые этими нервами, не могли бы ни выходить из нервов, ни входить в них, ибо духи эти — тела, а тела не могут находиться вне места или проходить через нечто, не являющееся местом, в данном случае — через математическую точку. Даже если бы они и могли находиться в такой точке и через нее проходить, ты, находясь в этой точке, не имеющей ни правой, ни левой стороны, ни верхней, ни нижней части и никакого другого подразделения, не мог бы определить, откуда эти духи приходят и что они тебе сообщают.

То же самое надо сказать о тех жизненных духах, которых ты должен рассылать ради ощущения или получения информации, а также ради движения, не говоря уж о том, что невозможно понять, каким образом ты можешь сообщать движение этим духам, если сам ты помещаешься в точке, если ты — не тело или не обладаешь телом, с помощью которого ты мог бы входить с ними в соприкосновение и их подталкивать. Ибо если ты скажешь, будто они движутся сами, а ты лишь направляешь их движение, то я напомню тебе, как в другом месте ты *отрицал, что тело способно двигаться само по себе,* причем отрицал это для того, чтобы сделать вывод, что ты — причина ука-

занного движения. И затем объясни нам, каким образом можешь ты направлять такое движение без всякого твоего собственного движения? Как может одна вещь приложить усилие к другой вещи и заставить ее двигаться без соприкосновения движителя и того, что он движет? Может ли, далее, произойти это соприкосновение без участия тела? Ведь естественный разум ясно учит нас, что

осязать, как и быть осязаемым, тело лишь может [30].

Однако зачем мне на этом останавливаться, когда тебе самому надлежит доказать, что ты не имеешь протяженности и, таким образом, ты бестелесен? Не будешь же ты, полагаю, строить свое доказательство на ходячем представлении, что человек состоит из души и тела — как будто, если одна часть человека называется телом, другая его часть не должна им называться. Однако если бы ты аргументировал таким образом, то дал бы мне повод провести следующее различение: человек состоит из двоякого рода тел, а именно из грубого и тонкого; таким образом, если первое сохраняет за собой принятое название «тело», то второму дается имя «душа». Я уж не говорю о том, что такое же различение можно было бы провести в отношении других живых существ, у которых ты не допускаешь ума, подобного тебе; хорошо еще, если ты позволишь им иметь хотя бы душу. Вот почему можно согласиться с твоим выводом о *достоверности положения, согласно которому ты — нечто отличное от твоего тела*, но нельзя согласиться с тем, что ты совсем бестелесен, а не представляешь собой скорее своего рода тончайшее тело, отличное от этого, более грубого.

Ты затем добавляешь: *следовательно, я могу существовать и без тела.* Но если и признать, что без этого своего грубого тела ты можешь существовать наподобие благоухания, исходящего от яблока и рассеивающегося в воздухе,— что ты от этого выиграешь? Конечно, в этом случае ты достигнешь большего, чем вышеупомянутые философы, полагавшие, будто со смертью ты полностью исчезаешь, подобно очертаниям, с изменением поверхности полностью или почти полностью исчезающим. Если же считать тебя чем-то бóльшим, а именно некоей телесной или же тонкой субстанцией, то никто уже не скажет, что со смертью ты полностью исчезаешь и переходишь в ничто; наоборот, ты будешь продолжать существовать в твоих рассеянных частях, хотя вследствие их разрозненности не будешь более способен мыслить и тебя нельзя будет назвать ни

мыслящей вещью, ни умом, ни душой. Но и здесь я снова хочу заметить, что все мои возражения проистекают не от сомнения в твоем конечном выводе, а от недоверия к силе твоего доказательства.

5. Далее ты включаешь в свое доказательство еще некоторые относящиеся сюда же мысли, на каждой из которых я не стану останавливаться. Отмечу лишь следующие твои слова: *чувством боли, голода, жажды и т. п. природа показывает мне, что я присутствую в своем теле не так, как моряк присутствует на корабле, но теснейшим образом сопряжен с ним и как бы смешан, образуя с ним таким образом некое единство*. Ведь в противном случае, говоришь ты, *когда тело мое страдало бы, я, представляющий собой не что иное, как мыслящую вещь, не ощущал бы от этого боль, но воспринимал бы такое повреждение чистым интеллектом, подобно тому, как моряк видит поломки на судне; а когда тело нуждалось бы в пище или в питье, я ясно понимал бы это, а не испытывал лишь смутные ощущения голода и жажды. Ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т. п. суть не что иное, как некие смутные модусы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом.*

Само по себе все это верно; но остается еще выяснить, совместимы ли с твоей природой *эта связь и так называемое смешение*, или *слияние*, если ты бестелесен, лишен протяженности и неделим? Ведь если ты не больше точки, как можешь ты быть объединен со всем своим, таким большим, телом? Каким образом можешь ты быть соединен хотя бы с мозгом или с незначительной его частью, которая (я говорил об этом выше), как бы мала она ни была, имеет, однако, величину или протяженность? Если ты совершенно лишен частей, как можешь ты представлять собой смесь или подобие смеси с частицами указанной части мозга — ведь не может быть никакого смешения там, где совершенно нет способных перемешиваться частей! И если ты совершенно отличен от тела, как можешь ты сливаться и составлять единое целое с самой материей? Разве там, где существует связь, сочетание и единство каких-либо частей, не должна сохраняться между этими частями пропорция? Однако какая пропорция мыслима между телесным и бестелесным? Разве мы понимаем, каким образом камень и воздух так объединены, например в пемзе, что образуют подлинное единство? И однако, между камнем и воздухом, который также представляет собой тело, пропорция более мыслима, чем между телом

и совершенно бестелесной душой, или умом. Далее, разве единство не предполагает самого тесного соприкосновения? Но каким образом (я уже спрашивал об этом) может происходить соприкосновение без тела? Как может нечто телесное охватить нечто бестелесное, чтобы удержать его возле себя? Или как может нечто бестелесное объять нечто телесное так, чтобы между ними сохранялась взаимосвязь, если в бестелесном нет ничего, способного быть охваченным, и ничего, чем оно могло бы охватить нечто другое?

Вот почему, так как ты сам признаешь, что чувствуешь боль, я спрашиваю тебя: если ты бестелесен и не имеешь протяженности, как ты объясняешь свою способность чувствовать боль? Ибо чувство боли можно мыслить лишь как некий разрыв частей тела, между которыми вклинивается нечто разрывающее их непрерывную связь. Состояние боли, несомненно, в некотором роде противоестественно; однако как может находиться в противоестественном состоянии и подвергаться воздействию то, что по природе своей есть нечто однородное, простое, неделимое и неизменное? А так как чувство боли либо есть какое-то изменение, либо непременно таковым сопровождается, то скажи, каким образом может изменяться то, что менее делимо, чем точка, и, следовательно, не способно стать чем-то другим или перестать быть тем, что оно есть, не превращаясь в ничто? Замечу еще следующее: когда ты чувствуешь в одно и то же время боль в ноге, руке и в других частях тела, разве не должно быть у тебя разных частей, с помощью которых ты мог бы воспринимать эти боли по-разному, дабы эти ощущения не были смешаны так, как если бы они исходили от одной и той же части тела? Одним словом, всегда останется эта главная трудность, а именно: каким образом может нечто телесное быть соединенным с бестелесным и какое соотношение можно установить между тем и другим?

6. Я обхожу молчанием все остальные доводы, кои ты пространно и изящно излагаешь с целью доказать, что на свете существует нечто, помимо тебя и Бога. Ты ведь делаешь вывод, что существует твое тело и телесные способности; кроме того, существуют другие тела, посылающие твоим чувствам и тебе самому свои образы и порождающие в тебе чувства наслаждения или страдания, вследствие чего у тебя возникает тяготение к чему-либо или желание этого избежать. Все эти соображения приводят тебя наконец к следующему результату: *ввиду того*

что свидетельства всех без исключения чувств, содействующих пользе тела, значительно чаще бывают истинными, чем ложными, тебе не следует больше опасаться, как бы не оказалось ложным то, что каждодневно являют тебе твои чувства. То же самое ты вслед за тем говоришь и о снах; *поскольку то, что твои сонные видения не так тесно связываются твоей памятью с остальными событиями твоей жизни, как это происходит с тем, что тебе является, когда ты бодрствуешь*, надо сделать вывод, что истинны те представления, *которые ты получаешь не во сне, а в состоянии бодрствования. И так как*, говоришь ты, *Бог не обманщик, ясно, что в такого рода представлениях я вообще не могу ошибаться.* Я нахожу весьма благочестивыми как эти твои высказывания, так и твое заключение: *человеческая жизнь подвластна ошибкам, поэтому следует признать немощность нашей природы*, и считаю, что все это заслуживает безусловного одобрения.

Вот, достойнейший муж, все, что мне казалось нужным заметить по поводу твоих «Размышлений». Повторяю, пусть мои замечания тебя не очень заботят, так как мнение мое не столь веско, чтобы ты придавал ему хоть какое-нибудь значение. Когда я вижу, что приятное мне блюдо кому-то не нравится, я не отстаиваю свой вкус и не утверждаю, что он более совершенен, чем у других; точно так же, когда мой ум признает мнение, отвергаемое другими, я далек от того, чтобы считать свое мнение более истинным. Я считаю верной поговорку, гласящую, что всякий богат своим умом, и полагаю столь же нелепым требовать, чтобы все люди были одного и того же мнения, как нелепо было бы желать, чтобы у всех был один и тот же вкус. Говорю это для того, чтобы ты знал: по мне, ты волен считать все мои возражения пустяками и не придавать им большой цены. Довольно будет, если ты признаешь мое расположение к тебе и не будешь пренебрегать тем чувством уважения, какое я питаю к твоим достоинствам. Быть может, с моей стороны было сказано что-нибудь необдуманно, как это обычно случается между спорящими. Если что-либо подобное вырвалось у меня, я от этого отрекаюсь. Ты же вычеркни это и знай, что для меня всего важнее было заслужить и сохранить нерушимой твою дружбу. Прощай!

Писано в Париже, 16 мая 1641 года.

ОТВЕТ АВТОРА НА ПЯТЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ [31]

Превосходнейший муж!

Ты опровергаешь мои «Размышления» с помощью столь изящного и точного рассуждения, на мой взгляд настолько способного содействовать выявлению их истинности, что я считаю себя весьма обязанным и тебе за твое письмо, и досточтимому отцу Мерсенну, побудившему тебя его написать. Ведь он — прилежнейший исследователь всех вещей, в особенности тех, что направлены к вящей славе Божией,— отлично понял, что нет лучшего способа узнать, следует ли считать мои аргументы истинными доказательствами, как попросить некоторых из мужей, превосходящих других своей ученостью и умом, исследовать эти аргументы и постараться всеми силами их опровергнуть, даже ценою опасности, что я не смогу достаточно умело отразить всю их критику. А посему он привлек к этому делу по возможности большее число лиц, добился согласия от некоторых из них, и я рад, что в числе этих последних — и от тебя. И хотя ты воспользовался не столько философскими аргументами для опровержения моих мнений, сколько некими ораторскими приемами с целью их высмеять, именно этот твой замысел мне весьма приятен, ибо я догадываюсь отсюда, что моим доводам нелегко противопоставить аргументы, отличные от тех, которые содержались в прочитанных тобой остальных «Возражениях». Ведь если бы существовали эти другие аргументы, они не ускользнули бы от твоего ума и усердия, и потому я считаю, что ты принял здесь решение напомнить мне, с помощью каких средств могут высмеять мои доводы те, чьи умы настолько погрязли в чувственных ощущениях, что им совершенно чужды метафизические мысли: ты задумал дать мне возможность предвосхитить их критику.

Поэтому я буду отвечать тебе здесь не как проницательнейшему философу, а как одному из этих людей плоти.

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ «ПЕРВОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

Ты уверяешь, что *моя попытка освободить свой ум от предубеждений заслуживает твоего одобрения,* но ведь никому бы и в голову не пришло это намерение порицать; однако ты хотел бы, чтобы я сделал это *просто и в немногих словах,* т. е. поверхностно. Но разве столь легко осво-

бодиться от всех заблуждений, впитанных нами с детства? И разве может быть сделано чересчур тщательно то, в необходимости исполнения чего никто не сомневается? Конечно, ты хотел дать мне понять, что многие люди лишь на словах признают необходимость избегать предубеждений, но никогда не избегают их на самом деле, поскольку не прилагают к этому старания и труда и не считают необходимым признавать предрассудком хоть что-либо из тех вещей, которые они однажды приняли на веру как истинные. Ты, вне всякого сомнения, превосходно играешь здесь их роль и не опускаешь ни единого слова из того, что они могут сказать; однако ты не приводишь ничего, что хоть сколько-нибудь напоминало бы философию. Ибо там, где ты утверждаешь, будто нет никакой необходимости *представлять себе Бога обманщиком*, а также воображать, что *мы спим* и т. д., философ считал бы себя обязанным привести причину, по которой эти вещи нельзя подвергнуть сомнению; а если бы он не знал для этого никакой причины (ведь ее на самом деле не существует), он бы попросту промолчал. Он не добавил бы также, что в этом месте *достаточно привести такое основание, как темнота человеческого ума или только слабость нашей природы*. Ведь указание на то, что мы заблуждаемся по причине темного ума или бессилия нашей природы, никак не поможет искоренению наших ошибок, ибо это то же самое, как если бы было сказано, что мы ошибаемся, потому что подвержены ошибкам. Явно полезнее было бы обратить внимание — как я это и сделал — на все случаи, когда мы можем впасть в ошибку, дабы не выразить легкомысленно своего сочувствия этим вещам. Точно так же философ никогда бы не сказал, будто я, взяв под сомнение все вещи как ложные, не столько освобождаюсь от старого предрассудка, сколько усваиваю новый, или же он попытался бы прежде доказать, что из моего предположения возникает опасность некоего самообмана. Но ты, напротив, несколько ниже утверждаешь, что *я не могу заставить себя поверить, будто ложно и недостоверно все, что я принял за ложное*, т. е. ты считаешь немыслимым, чтобы я впал в тот новый предрассудок, относительно которого ты высказал опасение, как бы я его не усвоил. Философ выразил бы по поводу такого допущения не больше удивления, чем по поводу применяемого иногда способа выпрямления искривленной палки: для этого палку обычно выгибают в противоположном направлении. Ведь он знает, что часто бывает полезно принять таким образом ложное

за истинное, дабы истина вырисовалась ярче: так, астрономы допускают воображаемые экватор, зодиак и другие круги в небесной сфере или геометры присоединяют новые линии к уже данным фигурам; философы поступают в ряде случаев подобным же образом. Но тот, кто называет это «прибегать к хитросплетениям», «гнаться за призраками», «искать увертки» и утверждает, будто это недостойно искренности философа и любви к истине,— тот, повторяю, показывает, что он сам стремится не к философскому чистосердечию и аргументации, но лишь к прикрасам риторики.

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ «ВТОРОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

1. Ты продолжаешь здесь пускать в ход вместо аргументов сценические приемы: ты прикидываешься, будто считаешь, что я вас дурачу там, где я говорю совершенно серьезно, и, наоборот, будто я высказываюсь решительно и серьезно там, где я лишь ставлю вопрос и делаю общераспространенное допущение, дабы в дальнейшем подвергнуть его рассмотрению. Ибо мое заявление, что *все свидетельства чувств следует считать недостоверными и даже ложными,* абсолютно серьезно и настолько необходимо для понимания моих «Размышлений», что любой, кто не пожелает или не сможет его принять, не сумеет выдвинуть против них ничего заслуживающего ответа. При этом необходимо обратить внимание на различение (настойчиво проводимое мной в целом ряде мест) между жизненными поступками и исследованием истины: ведь когда речь идет о правильном жизненном поведении, было бы нелепо не доверять чувствам, и вполне достойны осмеяния были те скептики, которые до такой степени отрицали все человеческое, что друзья их должны были их охранять, дабы они не кинулись в пропасть; поэтому я кое-где напоминаю, что *никто всерьез не сомневается в подобных вещах.* Однако, когда исследуются вещи, которые человеческий ум может познать достовернейшим образом, было бы абсолютно неразумным пренебрегать возможностью всерьез отбросить те же самые вещи как сомнительные, даже как ложные, дабы установить нечто иное, что уже не может быть отброшено таким образом, а потому и является более достоверным и доподлинно нам известным.

Что же до моих слов, гласящих, что я пока недостаточно хорошо знаю, кем именно является тот, кто мыслит,

ты недобросовестно принимаешь их всерьез, ибо я дал им в своем месте объяснение; то же самое относится к твоим словам, будто я не питал сомнений относительно того, в чем состоит природа тела, и не приписывал телу никакой силы самостоятельного движения, а также будто я воображал нашу душу чем-то вроде ветра, огня и т. п.; ведь там я привел все это лишь как расхожее мнение, дабы показать в своем месте ложность таких представлений.

Однако насколько верно твое утверждение, будто *я отношу питание, ходьбу, ощущение и т. д. за счет души*? Ведь ты тут же добавляешь: *Пусть будет так; но надо быть осторожным с различением, которое ты проводишь между душой и телом.* Я же несколько ниже в ясных и недвусмысленных выражениях отношу питание к одному только телу, а ходьбу и ощущение также главным образом к телу и не приписываю душе никаких относящихся к этим процессам сходных функций, но одно только мышление.

Далее, какой дал я тебе повод говорить, будто *нет нужды в столь громоздком построении для доказательства моего существования?* Право, из самых этих твоих слов я усматриваю лучшее основание полагать, что в своих «Размышлениях» я прибег к недостаточно внушительному построению, ибо не сумел добиться того, чтобы ты правильно понял суть дела. Ведь когда ты утверждаешь, что *я мог прийти к тому же выводу на основании любого другого своего действия,* ты здесь очень далек от истины, поскольку ни в одном своем действии я полностью не уверен (по крайней мере в смысле той метафизической уверенности, о которой здесь только и идет речь) и для меня достоверно одно лишь мышление. Такой вывод, как *Я хожу, следовательно, я существую,* допустим лишь постольку, поскольку осознание ходьбы — это мышление, ибо к нему одному только и может относиться достоверность такого умозаключения, но никак не к движению тела: временами, во сне, его вообще не бывает, а между тем мне при этом кажется, будто я хожу. Таким образом, на основании того, что я думаю, будто я хожу, я вполне могу сделать вывод относительно существования думающего так ума, но не имею права на подобный же вывод о шагающем теле. То же самое относится и ко всему прочему.

2. Далее ты предпринимаешь довольно забавную персонификацию, обращаясь ко мне не как к цельному человеку, но как к самостоятельной сущей душе. Тем самым,

по-видимому, ты даешь мне понять, что твои возражения исходят не от тонкого философского ума, но всего лишь от плоти. Итак, я спрашиваю тебя, о Плоть или как тебе еще угодно именоваться, неужели ты столь малопричастна уму, что не сумела заметить, где именно я исправил ту общераспространенную фантазию, согласно которой мыслящее начало представляется в виде ветра или подобных ему тел? Но ведь я поставил здесь все на место, когда показал, что допустимо предположить, будто в мире нет ни ветра, ни какого-либо иного тела, а между тем сохраняется все то, на основании чего я признаю себя мыслящей вещью. А значит, и то, что ты затем спрашиваешь — *почему же я и впредь не могу быть ветром, заполнять пространство, двигаться всевозможным образом* и т. д., настолько бессмысленно, что не требует никакого ответа.

3. Не более весомо и то, что ты потом добавляешь: *если я некое тонкое тело, почему не могу я питаться* и т. п. Ведь я отрицаю, что я — тело. И дабы раз навсегда с этим покончить (поскольку ты почти неизменно пользуешься одним и тем же приемом), я укажу тебе, что ты не опровергаешь мои доводы, но, изображая их как бы ничтожными или приводя их в неполном и искаженном виде, сваливаешь в одну кучу различные сомнения, выдвигаемые обычно невеждами против моих заключений или близких к ним выводов, а также и против тех, что с ними совсем не сходны и либо не имеют никакого отношения к теме, либо разрешены мною в соответствующих местах или сняты. Поэтому не стоит труда отвечать тебе по отдельным пунктам твоих вопросов: ведь в таком случае нужно было бы сотни раз повторить то, что я написал раньше. Я лишь вкратце остановлюсь на вопросах, могущих затруднить достаточно понятливых читателей. Что же до тех, кто внемлет не столько силе аргументов, сколько пышным речам, то я ничуть не ищу их одобрения и не стану, дабы его снискать, пускаться в пространные объяснения.

Итак, прежде всего я здесь отмечу, что не вызывает доверия твое утверждение, будто *ум взрослеет и дряхлеет одновременно с телом:* ты не приводишь в пользу этого утверждения никаких аргументов; ведь из того, что ум не столь совершенно функционирует в теле младенца, как в теле взрослого, и что вино и другие телесные вещи часто могут затруднять его действия, следует лишь, что, пока ум связан с телом, он пользуется им как инструментом для тех функций, выполнением которых он, как правило, за-

нят; однако тело не делает его более или менее совершенным. И вывод твой не более верен, чем если бы из того, что мастер действует неправильно всякий раз, когда пользуется плохим инструментом, ты заключил, что искусность своего мастера он заимствует от добротности своего инструмента.

Надо также заметить, о Плоть, что ты, видимо, совсем не понимаешь, что значит пользоваться аргументами, раз в доказательство того, что мне вовсе не должно ставить под сомнение достоверность чувств, ты приводишь следующий вывод: *Если мне иногда и кажется, будто, не пользуясь глазами, я чувствую то, что без глаз чувствовать невозможно, я все же не всегда впадал в подобный самообман.* Да разве для сомнения не достаточно того, что мы иногда замечаем ошибку? Как будто может быть так, чтобы мы замечали свою ошибку всякий раз, как ошибаемся! Ведь, наоборот, ошибка состоит именно в том, что мы не замечаем ее как таковую.

Наконец, поскольку ты часто требуешь от меня оснований, в то время как сама ты, о Плоть, никаких не имеешь (а ведь доказательство — твоя задача), я должен поставить тебе на вид, что для правильного философствования вовсе не требуется доказывать ложность всего, что мы не допускаем, ибо сомневаемся в истинности этих вещей, но нужно только в высшей степени остерегаться допустить в качестве истины то, истинность чего мы доказать не в силах. Так, когда я замечаю, что я — мыслящая субстанция и образую ясное и отчетливое понятие этой мыслящей субстанции, в коем не содержится ничего причастного понятию субстанции телесной, этого вполне достаточно для утверждения, что я, насколько я себя познал, есть не что иное, как мыслящая вещь; только это я и утверждаю во «Втором размышлении», о котором сейчас идет речь. Я не должен был также допускать, что эта мыслящая субстанция есть некое легкое тело, чистое, тонкое (и т. д.), поскольку я не располагал никакими аргументами в пользу подобного убеждения; ты же, если располагаешь таким основанием, должен сам нам его предъявить, а не требовать от меня, чтобы я доказал ложнось вещей, которые я отказался признать по той единственной причине, что они мне неведомы. Ведь ты поступаешь точно таким же образом, как если бы, когда я говорю, что обретаюсь пока в Голландии, ты стал бы выражать к этому недоверие до тех пор, пока я не докажу, что одновременно не нахожусь в Китае или какой-либо иной

части света — поскольку может статься, в силу божественного могущества, что одно и то же тело будет одновременно находиться в двух разных местах. Но коль скоро ты добавляешь, будто *мне следует также доказать, что души животных бестелесны и грубое тело никак не содействует мышлению,* ты тем самым обнаруживаешь, что тебе не только непонятно распределение наших ролей в доказательстве, но также и то, что́ именно каждый из нас должен доказывать, ибо я не считаю души животных бестелесными и не утверждаю, будто грубое тело никак не содействует мышлению, но говорю лишь, что рассмотрению этих вопросов здесь не место.

4. Ты выискиваешь здесь неясность, основанную на двусмысленности слова *душа* (anima); однако я в стольких местах и так тщательно разъяснил этот термин, что было бы совестно здесь это повторять. Итак, я лишь скажу, что, как правило, вещам дают имена невежды, а посему имена эти далеко не всегда подобающим образом соответствуют сути; нам же дозволено не изменять эти имена (после того как они уже вошли в обиход), но лишь вносить поправки в их смысл, когда мы замечаем, что другие неверно их понимают. Так, поскольку древние люди, возможно, не отличали в нас то начало, благодаря которому мы питаемся, растем и выполняем все прочие функции, общие у нас с животными (без всякого участия мысли), от того, благодаря которому мы мыслим, они нарекли то и другое общим именем *души;* позднее, приметив, что мышление отлично от питания, они мыслящее начало назвали *умом* и решили, что это — главная часть души. Я же, обратив внимание на то, что начало, способствующее питанию, во всех отношениях отлично от мыслящего, заявил, что слово «душа» двусмысленно, поскольку его понимают в обоих значениях. Поэтому, дабы его понимали только в смысле *первичного акта* или в смысле *основной человеческой формы*, оно должно применяться исключительно к мыслящему первоначалу, и во избежание двусмысленности я, как правило, именую это умом; притом я рассматриваю ум не как часть души, но как мыслящую душу в целом.

Однако *ты недоумеваешь* (это твои слова), *не считаю ли я, таким образом, душу мыслящей постоянно.* Но почему же ей и не мыслить всегда, если она — мыслящая субстанция? И что удивительного, если мы не помним ее мыслей в утробе матери, в летаргическом сне и т. д., в то время как мы не помним также большинства тех мыслей,

которые, как мы твердо знаем, посещали нас взрослых, здоровых и бодрствующих? Для припоминания мыслей, посещающих наш ум все то время, что он бывает сопряжен с телом, нужно, чтобы какие-то следы этих мыслей запечатлелись в мозгу и ум, обращаясь к этим следам, припоминал бы прошлое; но надо ли удивляться, что мозг младенца или человека, погруженного в летаргический сон, не способен запечатлевать в себе такие следы?

Наконец, когда я говорю: *может статься, что пока мне неведомое* (а именно мое тело) *нисколько не отличается от того я, кое я знаю* (а именно от моего ума), *однако я этого не знаю и пока об этом не рассуждаю* и т. д.— ты возражаешь: *если ты этого не знаешь, если ты об этом не судишь, как можешь ты утверждать, что не принадлежишь к подобным вещам?* Неправда, будто я утверждаю то, чего я не знаю; совсем напротив, именно потому, что я не знал, идентично ли тело уму или нет, я не сделал по этому поводу никаких допущений, но рассмотрел в этом месте лишь ум, и только позднее, в «Шестом размышлении», я провел реальное различение между умом и телом, не делая допущения, но прямо это доказывая. Ты же, о Плоть, очень сильно здесь погрешаешь, коль скоро, не имея ни малейшего основания для того, чтобы доказать отсутствие различия между умом и телом, тем не менее это отсутствие допускаешь.

5. Внимательному читателю вполне ясно то, что я написал относительно воображения, однако неудивительно, если это оказалось весьма темным для тех, кто не привык мыслить. Но я хочу их предупредить, что сказанное мной о знании, какое я имею о самом себе, и об отношении к этому знанию предметов воображения вовсе не противоречит упомянутой мной раньше неуверенности, имеют ли эти предметы отношение ко мне: ведь это совершенно разные вещи — иметь отношение ко мне самому или же к тому знанию, какое я о себе имею.

6. Все то, что ты здесь, милейшая Плоть, излагаешь, представляется мне не столько возражениями, сколько докучливым ворчанием, не заслуживающим никакого ответа.

7. Здесь ты тоже сильно ворчишь, однако большей частью все это, как и предыдущее, не нуждается в ответе. Ибо все то, что ты пытаешься выяснить о животных, здесь совсем неуместно, поскольку неустанно размышляющий ум на своем собственном опыте может понять, что он мыслит, но не знает, мыслят ли или нет животные: это он может исследовать лишь апостериори,

на основе их действий. И я решительно должен отвергнуть все твои ссылки на мои якобы нелепые речи, ибо мне довольно лишь раз поставить тебе на вид, что ты не все мои слова приводишь с достаточной добросовестностью. Тем не менее я часто указывал на критерий, позволяющий установить отличие ума от тела; критерий этот состоит в том, что вся природа ума заключена в мышлении, что же до тела, то вся его природа заключается в протяженности, причем между мышлением и протяженностью нет решительно ничего общего. Я также не раз ясно отмечал, что ум способен функционировать независимо от мозга, поскольку мозг никак не может быть использован для чистого понимания, но лишь для воображения либо для ощущения. И хотя при большой силе ощущения или воображения (как это бывает при мозговых нарушениях) ум с трудом освобождается для постижения других вещей, мы, однако, знаем — поскольку воображение слабее ума,— как часто мы постигаем нечто полностью отличное от того, что воображаем: например, когда мы во сне примечаем, что грезим, требуется воображение для этих грез, но для того, чтобы их приметить, необходим один только разум.

8. Здесь, как часто и в других местах, ты лишь обнаруживаешь, что недостаточно хорошо понимаешь вещи, тобой порицаемые. Я вовсе не абстрагировал понятие воска от понятия его акциденций; скорее я хотел показать, каким образом его субстанция выявляет себя через акциденции и как продуманное и отчетливое восприятие воска (при том, что ты, о Плоть, не допускаешь никакой возможности таковое иметь) отличается от общераспространенного и смутного. И я не понимаю, опираясь на какой аргумент ты утверждаешь как достоверный факт, будто собака рассуждает точно так же, как мы,— разве только видя, что она, как и мы, состоит из плоти, ты предполагаешь в ней то же, что есть в тебе. Но я, не замечающий в ней ни капли ума, не предполагаю в ней ничего подобного признанному мной в разуме.

9. Я удивлен сделанным тобой допущением, что все усматриваемое мной в воске *доказывает, правда, мое ясное постижение собственного бытия, но не показывает, что́ я есть, или каков я*: ведь одно без другого не имеет доказательной силы. И я не понимаю, чего еще ждешь ты от этого доказательства,— разве только я должен пояснить, какого цвета, запаха и вкуса человеческий ум или же не состоит ли он из некоей соли, серы и ртути; видимо, ты желаешь, чтобы мы исследовали ум наподобие вина,

своего рода химическим способом. Это вполне в твоем духе, о Плоть, и в духе всех тех, кто, постигая все лишь довольно смутно, не имеет понятия о том, чем именно надо интересоваться в отношении каждой вещи. Что до меня, я никогда не считал необходимым ради выявления субстанции доискиваться до чего-то иного, кроме различных ее атрибутов, так что я тем совершеннее постигал природу субстанции, чем большее количество ее атрибутов я познавал. И точно так же, как мы можем различить множество разных атрибутов у воска — белизну, твердость, переход из твердого состояния в жидкое и т. д., мы находим множество атрибутов ума: один — это способность распознавания белизны воска, другой — способность познания его твердости, третий — способность понимания изменчивости его состояний, его разжижения и т. д. Ведь кто-то может познавать твердость воска, но не различать таким же образом его белизну — например, если он слеп от рождения; то же самое относится к остальным атрибутам. Из сказанного ясно, что ни у одной вещи нельзя распознать столько же атрибутов, сколько присуще нашему уму, поскольку все атрибуты, различимые в любой другой вещи, могут быть перечислены и для ума — на основе того, что ум все это познает; а посему природа ума наиболее нам известна. Наконец, ты слегка, как бы походя, порицаешь меня здесь за то, что, *хотя я не допускаю в себе ничего, кроме ума, я тем не менее говорю о воске, который я вижу и осязаю, а между тем эти действия немыслимы без наличия глаз и рук.* Но ты обязан был отметить, как я предупреждал, что речь идет здесь не о зрении и осязании, осуществляющихся с помощью органов чувств, но всего лишь о мысли относительно зрения и осязания, для которой, как мы это каждодневно испытываем во сне, не требуется указанных органов. Разумеется, ты не мог этого не заметить, но ты пожелал лишь напомнить о том, сколь нелепыми и несправедливыми бывают зачастую придирки тех, кто озабочен не столько познанием, сколько критикой.

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ «ТРЕТЬЕГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

1. Великолепно! Наконец-то ты выдвигаешь против меня аргумент, чего я нигде не замечал с твоей стороны раньше: утверждая, что *не существует достоверного критерия, который бы подтверждал истинность вещей, воспринимаемых нами ясно и отчетливо,* ты указываешь, что

величайшие умы, которые должны были бы многое воспринимать ясно и отчетливо, тем не менее считали, что истинное понятие о вещах скрыто либо в Боге, либо на дне колодца. Здесь я признаю, что ты правильно поступаешь, ссылаясь на авторитеты; однако ты, о Плоть, должна припомнить, что высказываешься здесь об уме, настолько отвлеченном от телесных вещей, что ему даже неизвестно, существовали ли когда-либо до него какие-то люди, а потому и авторитет этих людей для него недействителен. То, что ты затем приводишь относительно скептиков, представляет собой неплохое общее место, однако оно ничего не доказывает, как и твоя ссылка на случаи, когда люди идут на смерть во имя ложных убеждений, поскольку немыслимо доказать, будто они ясно и отчетливо воспринимают то, что упрямо отстаивают. А присовокупляемое тобой в конце соображение, будто не столько следует трудиться над установлением истинного критерия, сколько надо разработать метод различения заблуждения и истины в тех случаях, когда мы полагаем, что имеем ясное восприятие, я не отвергаю: как раз это я и выполнил аккуратно (я это утверждаю) в соответствующих местах, прежде всего там, где я отрекся от всех предрассудков, и затем перечислил все главные идеи, проведя различие между ясными идеями и смутными и неясными.

2. Удивляет меня, однако, твое рассуждение, направленное на доказательство приобретенности всех наших идей и на то, что ни одна из них не образована нами самими, *поскольку*, говоришь ты, *наш ум не только обладает способностью воспринимать извне благоприобретенные идеи, как таковые, но, кроме того, он обладает еще способностью различным образом сочетать и разделять их, сужать и расширять, сравнивать и т. д.* Отсюда ты делаешь вывод, что идеи химер, формируемые нашим умом путем сочетания, разделения и т. д., не образованы им самим, но явились извне. Таким путем ты можешь даже доказать, будто ни одна из статуй Праксителя не была создана им самим, поскольку он не от самого себя получил мрамор, из которого их изваял; да и возражения эти ты, таким образом, делаешь не сам, поскольку они состоят не из придуманных тобой самим выражений, но из тех, что заимствованы тобой и сведены в некие словосочетания. Разумеется, образ химеры складывается не просто из частей козы и льва, точно так же как форма твоих возражений коренится не в отдельных употребленных тобой словах, но лишь в определенном сочетании.

Удивительно также, что ты утверждаешь, будто идея вещи как таковой не может содержаться в уме, *если только в нем не содержатся идеи отдельных вещей — животного, растения, камня и всех прочих универсалий.* Словно для того, чтобы я признал себя мыслящей вещью, я должен признать также растения и животных — поскольку я обязан признать *вещь,* или что представляет собой вещь. Не более правильно рассуждаешь ты здесь и об истине. В конце концов, так как ты критикуешь лишь то, относительно чего я молчал, ты просто сражаешься с призраками.

3. Для опровержения аргументов, которые приводят меня к сомнению относительно бытия материальных вещей, ты вопрошаешь, *каким образом я хожу по земле* и т. д. Здесь ты явно впадаешь в ошибку предвосхищения основания: ты допускаешь то, что требует доказательства, а именно принимаешь мое хождение по земле за вещь столь достоверную, что в ней немыслимо сомневаться.

И поскольку ты хочешь добавить к аргументам, с помощью которых ты мне возражаешь и меня критикуешь, еще один, а именно поставить вопрос, *почему у слепорожденного нет никакой идеи цвета, а у глухого — идеи звука,* ты ясно показываешь, что у тебя самого нет никакой серьезной идеи. Как можешь ты знать, что у слепорожденного нет никакой идеи цвета? Ведь иногда, когда мы закрываем глаза, у нас тем не менее возникает ощущение света и красок. И даже если с тобой согласиться, разве человек, отрицающий бытие материальных вещей, не может с тем же правом, с каким ты утверждаешь, будто причиной этой неспособности у слепорожденного является отсутствие зрения, сказать, что слепорожденный не имеет идеи красок, поскольку его ум лишен способности эти идеи образовать?

То, что ты добавляешь о двух разных идеях солнца, ничего не доказывает; две эти идеи ты принимаешь за одну, поскольку обе они относятся к одному и тому же солнцу,— так, как если бы ты сказал, что истина и ложь между собой не расходятся, поскольку утверждаются об одном и том же предмете. И так как ты отрицаешь, что идея, образованная на основе астрономических умозрений, может действительно считаться идеей, ты ограничиваешь именем «идеи» — вопреки моему ясному допущению — лишь образы, запечатленные в нашей фантазии.

4. Точно так же ты поступаешь, когда отрицаешь здесь возможность получить истинную идею субстанции на том

основании, что субстанция воспринимается не воображением, но чистым интеллектом. Однако я уже не раз заявлял, о Плоть, что не желаю иметь никакого дела с теми, кто стремится пользоваться лишь своим воображением в ущерб интеллекту.

Там же, где ты утверждаешь, будто идея субстанции не обладает никакой реальностью, коей она не заимствовала бы от идей акциденций, под видом которых или вместо которых она и воспринимается, ты тем самым показываешь, что действительно не обладаешь никакой отчетливой идеей субстанции, ибо последняя ни в коем случае не может ни восприниматься вместо акциденций, ни заимствовать от них свою реальность. Напротив, философы обычно воспринимают акциденции как субстанции, поскольку они постоянно именуют их реальными. Но ведь акциденциям нельзя приписывать никакой реальности (т. е. никакой сущности, помимо модальной), которая не была бы заимствована от идеи субстанции.

Далее, там, где ты говоришь, будто идею Бога мы имеем лишь *из услышанных нами определений божественных атрибутов*, тебе следовало бы добавить, откуда первые люди, от которых это до нас дошло, получили ту же идею Бога. Если от самих себя, то почему мы также не можем получить от себя эту идею? Если же из божественного откровения, значит, Бог существует.

Когда же ты добавляешь, будто тот, кто говорит о чем-то *бесконечном, дает вещи, коей он не постигает, имя, которого не понимает,* ты не отличаешь понимание, которое соответствует мере нашего ума и которое, как это в достаточной степени испытывает каждый, мы находим у себя относительно бесконечности, от понятия, адекватного вещам, коего не имеет никто не только о бесконечности, но и о любой другой вещи, какой бы ничтожной она ни была. И неверно, будто бесконечность постигается путем отрицания предела, или ограничения; напротив, любое ограничение содержит в себе отрицание бесконечности.

Наверно также, будто *идея, представляющая все совершенства, приписываемые нами Богу, содержит в себе не больше объективной реальности, чем конечные вещи.* Ты ведь сам признаешь, что наш разум увеличивает эти совершенства, дабы можно было приписать их Богу. Или ты полагаешь, что совершенства, увеличенные подобным образом, не являются бóльшими, чем те, что не были так увеличены? И откуда может взяться способность увеличения всех тварных совершенств, т. е. способность вос-

приятия в них чего-то большего или более емкого, если не из того, что в нас есть идея большей вещи, а именно Бога? Наконец, неверно и твое утверждение, будто *Бог оказался бы чем-то крайне ничтожным, если бы он не был больше того, каким мы его постигаем*: ведь Бог постигается как бесконечный, а ничто не может быть больше, нежели бесконечность. Однако ты смешиваешь постижение с воображением и придумываешь, будто мы воображаем себе Бога чем-то наподобие гигантского человека — так, как если бы кто-то, никогда не видевший слона, представлял его себе наподобие предельно увеличенного крошечного клеща; я совершенно согласен с тобой, что это было бы величайшей нелепостью.

5. Ты говоришь здесь многое, долженствующее показать, что ты со мной споришь, и, однако, ты нисколько мне не противоречишь, ибо выводы твои полностью совпадают с моими. Но ты многое там и сям смешиваешь, с чем я решительно не согласен. Не согласен я, например, с тем, будто аксиому, гласящую, что *нет ничего в следствии, чего не было бы ранее в причине*, следует относить скорее к материальной, чем к производящей, причине; ведь предшествующее совершенство формы ни в коем случае не может быть постигнуто в материальной причине, но только лишь в производящей. Не согласен я и с тем, что *формальная реальность идеи — это субстанция* и т. д.

6. Если бы ты располагал какими-то доказательствами бытия материальных вещей, ты, несомненно, привел бы их здесь. Но поскольку ты спрашиваешь лишь, *не сомневается ли мой ум в том, что на свете существует еще что-то помимо него*, и воображаешь, будто для решения этого вопроса нет нужды требовать аргументов, апеллируя, таким образом, только к предвзятым мнениям, ты гораздо яснее показываешь, что никак не можешь обосновать свое утверждение, чем если бы ты просто промолчал.

Все твои рассуждения об идеях не заслуживают ответа, ибо ты ограничиваешь понятие идеи всего лишь образами, запечатленными в нашей фантазии, я же распространяю его на все умопостигаемое.

Но мне желательно мимоходом спросить: с помощью какого аргумента ты доказываешь, что *ничто вообще не может воздействовать само на себя*? Ведь ты не привык пускать в ход аргументы, но ты поясняешь это на примере пальца, который не может ударить себя самого, или глаза, не способного самого себя видеть — разве лишь в зеркале.

На это легко ответить, что на самом деле вовсе не глаз видит зеркало больше, чем самого себя, но ум — единственный, кто познает и зеркало, и глаз, и самого себя. Равным образом могут быть приведены и другие примеры в области материальных вещей; так, когда вращается вокруг своей оси волчок, неужели это вращение можно назвать действием, направленным на самого себя?

Наконец, следует отметить, что я вовсе не утверждал, будто *идеи телесных вещей извлекаются из ума,* как ты это не вполне добросовестно здесь сочинил. Ведь я четко показал ниже, что идеи часто проистекают от тел, и на этом основании доказал бытие тел. Здесь же я только изложил соображение, согласно которому в идеях не содержится никакой столь великой реальности, чтобы на основе положения, гласящего, что в следствии не содержится ничто, чего формально или по преимуществу не содержалось бы ранее в причине, надо было заключить, что идеи не могут исходить от одного только ума; ты же никоим образом это не опровергаешь.

7. Здесь ты не даешь ничего, что не было бы сказано тобой раньше, а мною — отвергнуто. Напомню тебе лишь об идее бесконечности, *которая,* как ты утверждаешь, *не может быть истинной, если я не постигаю бесконечности, и можно сказать, что я, самое большее, познаю часть бесконечного, а точнее — наименьшую его часть, которая дает не лучшее представление о бесконечном, чем изображение тонкого волоска могло бы представлять человека в целом.* Повторяю, я напоминаю, что, наоборот, полностью опроверг, будто бесконечной является какая-либо из вещей, которые я постигаю; что же до идеи бесконечности, то для ее истинности нет никакой необходимости в ее постижении, поскольку в формальном понятии бесконечности содержится непостижимость как таковая. Но тем не менее ясно, что наша идея бесконечности не представляет какую-то одну ее часть, а поистине представляет всю бесконечность в целом — так, как это требуется от человеческой идеи, хотя, вне всякого сомнения, у Бога или у другой разумной природы, более совершенной, нежели человеческая, может быть гораздо более совершенная, т. е. более точная и отчетливая, идея. По той же самой причине мы не сомневаемся, что человек, не сведущий в геометрии, обладает идеей целостного треугольника, когда постигает бытие фигуры, ограниченной тремя линиями, хотя геометры могут постичь в отношении этой фигуры многое другое и заметить в идее треугольника то, чего невежда не знает. И как до-

вольно для получения идеи целостного треугольника постичь фигуру, ограниченную тремя линиями, так и для приобретения истинной и целостной идеи бесконечности довольно постичь вещь, не имеющую никаких пределов.

8. Ты здесь повторяешь ту же ошибку, когда отрицаешь возможность обладания истинной идеей Бога. Ведь хотя мы не можем познать все, что есть в Боге, многое из того, что мы в нем познаем, истинно. А те слова, которые ты тут прибавляешь,— о том, что *хлеб не является более совершенным, нежели человек, жаждущий этого хлеба,* а также что *из факта восприятия актуального присутствия чего-то в идее вовсе не следует актуальное присутствие этого признака в той самой вещи, которой данная идея соответствует,* и что *я сужу о том, чего не знаю,* и т. д.— все это свидетельствует лишь, что ты, о Плоть, легкомысленно пытаешься опровергнуть многое, смысл чего до тебя не доходит. Ведь неверен вывод, будто, *если кто жаждет хлеба, он тем самым менее совершенен, чем хлеб*: стремясь к хлебу, он всего лишь несовершеннее самого себя, не выражающего такого стремления. А *из того, что какой-то признак наличествует в идее, я вовсе не делаю вывод, будто тот же признак имеется и в природе вещей,* разве лишь в том случае, когда нельзя привести никакой иной причины данной идеи, помимо вещи, которую эта идея представляет как актуально сущую; но я доказал, что последнее нельзя считать истинным ни в отношении множества миров, ни в отношении какой-либо иной вещи, но лишь в применении к Богу. И я вовсе не *сужу о том, чего я не знаю*: ведь я привожу аргументы в пользу своих суждений, причем настолько веские, что ты нисколько не смог их поколебать.

9. Когда ты отрицаешь, что *мы постоянно нуждаемся в воздействии на нас первопричины нашей сохранности,* ты отвергаешь то, что все метафизики утверждают как очевидное положение; однако люди необразованные часто не задумываются над этим, поскольку они обращают внимание на причины становления (secundum fieri), а не бытия (secundum esse). Например, архитектор — причина дома, а отец — причина сына только в смысле становления, и потому, когда творение завершено, оно может оставаться без воздействия этого рода причины; но солнце — причина исходящего от него света, а Бог — причина сотворенных вещей не только в смысле становления, но и в смысле бытия, а посему он должен всегда единообразно воздействовать на следствие, дабы его сохранить.

Это с очевидностью доказывается на основании моего

объяснения независимости частей времени, от которого ты напрасно стараешься избавиться, предполагая *необходимую последовательность частей времени*, рассматриваемого абстрактно: здесь подобный вопрос не стоит, но речь идет о времени, или длительности длящейся вещи, относительно которой ты не отрицаешь, что разные ее моменты могут быть отделены от соседних или, иначе говоря, что длящаяся вещь в отдельные моменты перестает быть.

Когда же ты говоришь, что *у нас есть сила, достаточная для нашей сохранности в будущем, если только не вмешается какая-нибудь разрушительная причина*, ты не замечаешь, что приписываешь твари совершенство творца, считая, что тварь может сохранять свое бытие независимо от него, а творцу ты приписываешь несовершенство твари, поскольку он, таким образом, должен был бы через положительное воздействие стремиться к небытию, если только он пожелает когда-то прекратить наше бытие.

То, что ты затем добавляешь *о восхождении до бесконечности*, а именно что *в таком допущении не содержится ничего нелепого*, ты сам позднее сводишь на нет. Ведь ты признаёшь, что поступательное движение к бесконечности *бессмысленно лишь в отношении причин, связанных между собой таким образом, что последующая причина не может действовать без воздействия на нее предыдущей;* но ведь здесь идет речь лишь о таких причинах, т. е. о причинах бытия (in esse), а не становления (in fieri); последними, к примеру, выступают наши родители. Поэтому здесь нельзя выдвигать против меня авторитет Аристотеля, как нельзя и противопоставлять мне твои рассуждения о Пандоре: ведь ты признаешь, что все подмечаемые мной у людей совершенства я могу увеличивать в самой различной степени, так что в конце концов окажусь перед такими совершенствами, какие не могут быть присущи людской природе; а этого мне вполне достаточно для доказательства бытия Бога. Именно на эту способность увеличения всех людских совершенств до такой степени, что они уже представляются сверхчеловеческими, я указываю и настаиваю, что мы не обладали бы ею, если бы не были созданы Богом. Однако я ничуть не удивлен тем, насколько тебе не ясно, что я доказал это очевиднейшим образом, так как до сих пор я не заметил, чтобы ты правильно воспринял хоть один из моих аргументов.

10. Поскольку ты порицаешь мое утверждение: *Ничто не может быть добавлено к идее Бога или у нее отнято*, по-видимому, ты не обратил внимания на обычное поло-

жение философов, гласящее, что сущности вещей неделимы. Ведь идея представляет сущность вещи, и, если к ней что-то добавляется или что-то от нее отнимается, она тотчас же становится идеей другой вещи: так была выдумана Пандора и все те ложные божества, которых измыслили люди, неправильно воспринимающие истинного Бога. Но после того как однажды была постигнута идея истинного Бога, эта его идея не может быть увеличена — пусть и возможно открытие новых божественных совершенств, дотоле никем не замеченных,— но может только стать отчетливее и яснее, ибо все эти совершенства должны были содержаться в той, самой первой, идее Бога, поскольку она предполагается истинной. Точно так же не увеличивается идея треугольника, когда у него обнаруживают различные свойства, ранее неизвестные. И как ты знаешь сам, *идея Бога вовсе не образуется нами последовательно на основе увеличения совершенств творений,* но формируется сразу благодаря тому, что мы прикасаемся умом к бесконечному бытию, не допускающему никакого увеличения.

Когда же ты доискиваешься, *откуда, собственно говоря, я взял, что идея Бога запечатлена в нас как знак мастера, а также каков способ запечатления этого знака и какова его форма,* это все равно, как если бы, заметив в какой-то картине столь великое мастерство, что я мог бы приписать ее одному только художнику — Апеллесу, я сказал, что мастерство это неподражаемо, подобно знаку, которым Апеллес помечал все свои картины для отличения их от картин других мастеров, а ты бы при этом спросил: какова же форма этого знака и способ его запечатления? Такой твой вопрос был бы достоин не ответа, а просто осмеяния.

Ну а когда ты продолжаешь: *Если же этот знак не есть нечто отличное от произведения, значит, ты и есть идея тебя самого и представляешь собой не что иное, как модус мышления? Ты сам — и запечатленный знак, и субъект, на котором он запечатлен?*— разве это не столь же остроумно, как если бы в ответ на мои слова о том, что мастерство Апеллеса, отличающее его картины от произведений других художников, не есть нечто отличное от самих картин, ты продолжал настаивать: значит, эти картины — не что иное, как мастерство, а следовательно, они не состоят из какой-то материи и представляют собой лишь модус живописи и т. д.?

А что сказать, когда ты, дабы опровергнуть, *что мы сотворены по образу и подобию Бога, заявляешь, будто в этом случае Бог был бы антропоморфным,* и перечисляешь

все то, чем человеческая природа отлична от природы божественной? Разве ты поступаешь в этом случае остроумнее, чем если бы ради опровержения того факта, что на некоторых картинах Апеллеса воспроизведен облик Александра, ты заявил: следовательно, Александр — это нечто вроде картины, последние же состоят из дерева и красок, а вовсе не из кости и плоти, как Александр? Ведь суть изображения заключается не в том, чтобы оно во всем было подобно изображаемой вещи, но лишь в подражании некоторым ее свойствам; при этом совершенно ясно, что совершеннейшая способность мышления, постигаемая нами у Бога, представлена такой же менее совершенной способностью, коей обладаем мы.

Но поскольку тебе угодно сравнивать творчество Бога скорее с работой ремесленника, чем с порождением от родителя, я должен тебе сказать, что у тебя для этого нет никаких оснований. И хотя три вышеуказанных модуса действия совершенно разнородны, все же уместнее аргументировать к божественному творению от естественного, чем от искусственного, присущего ремеслу. Однако я не говорил, будто между нами и Богом имеется то же сходство, что и между родителем и детьми; но и не всегда полностью отсутствует подобие между творением мастера и самим мастером, как это очевидно в тех случаях, когда скульптор высекает статую, похожую на него самого.

Но как недобросовестно ты воспроизводишь мои слова, когда измышляешь, будто я сказал, что *сознаю свое подобие Богу в том смысле, что я — существо несовершенное и зависимое*! Совсем наоборот, я привел это как аргумент в пользу несходства, дабы не подумали, что я хочу приравнять людей к Богу. Ведь я сказал: я понимаю не только, что в отношении того и другого я ниже Бога, а между тем стремлюсь к высшему, но также и что это высшее наличествует в Боге, во мне же есть нечто подобное этому высшему, коль скоро я осмеливаюсь к нему стремиться.

Наконец, поскольку ты называешь достойным удивления *то обстоятельство, что прочие люди не постигают в Боге того же, что и я, хотя он и в них, и во мне запечатлел свою идею*, я отвечу, что это звучит так же, как если бы ты изумлялся, что, в то время как многим известна идея треугольника, не все замечают в нем одинаковое число свойств, а некоторые, быть может, допускают в отношении него какие-то ложные рассуждения.

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ «ЧЕТВЕРТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

1. Я уже достаточно объяснил, что представляет собой наша идея *небытия* и каким образом мы причастны несущему, назвав эту идею отрицательной и сказав: это означает лишь, что мы не являемся высшим бытием и нам весьма многого недостает. Но ты ищешь трудности повсюду, даже там, где их нет.

Когда ты утверждаешь, будто *я вижу, что некоторые творения Бога вовсе не совершенны,* ты просто приписываешь мне то, чего я нигде не писал и не думал; я указывал лишь, что, если рассматривать некоторые вещи не в смысле некоей части мира, но как нечто целое, они могут показаться несовершенными.

То, что ты затем высказываешь относительно целевой причины, следует отнести к причине производящей; так, нам уместно восхищаться Богом-творцом, наблюдая функции частей растений, животных и т. д., и, созерцая творение, познавать и прославлять творца, но не подобает гадать, с какой целью он то-то и то-то сделал. И если в области этики, где часто допустимо пользоваться догадками, иногда может считаться благочестивым рассмотрение возможных целей, поставленных Богом в деле управления универсумом, то в физике, где все должно крепиться на прочнейших основаниях, это, несомненно, нелепо. Притом немыслимо, чтобы какие-то одни цели Бога были явлены больше, чем другие: ведь все его цели одинаково скрыты в неизъяснимой бездне его премудрости. И тебе не следует думать, будто никто из смертных не может постичь другие причины: ведь ни одна из них не труднее для познания, чем цель Бога, и все те причины, кои ты приводишь как самые непостижимые, многие полагают доступными своему пониманию.

Наконец, поскольку ты здесь чистосердечно спрашиваешь, *какие идеи Бога и самой себя могла бы иметь, как я полагаю, моя душа, если бы с момента своего внедрения в тело она оставалась в нем до сих пор с закрытыми глазами и без какого бы то ни было практического использования других органов чувств,* я так же чистосердечно и искренне отвечаю тебе, что не сомневаюсь (если только мы допустим, что тело не мешает мышлению души, а также и не содействует ему) — повторяю, не сомневаюсь — в том, что она имела бы в этом случае те же идеи Бога и самой себя, что и сейчас,— разве только, быть может, гораздо

более чистые и отчетливые. Ведь чувства во многих отношениях ей мешают и нисколько не помогают в восприятии идей; при этом ничто не препятствует всем людям наблюдать у себя одни и те же идеи, кроме чрезмерной погруженности их внимания в восприятие телесных вещей.

2. Здесь ты повсюду неправильно допускаешь в качестве положительного несовершенства *нашу подверженность заблуждениям,* в то время как это свойство (особенно в отношении к Богу) есть всего лишь отрицание более высокого совершенства в творениях. Неверно также находить соответствие между гражданами государства и частями универсума: ведь злокозненность граждан по отношению к государству есть нечто позитивное; в то же время подверженность людей заблуждениям или отсутствие в них всех совершенств не являются чем-то позитивным по отношению к благу универсума. Гораздо более уместным было бы сравнение между тем, кто пожелал бы видеть все человеческое тело усеянным глазами и считал бы, что так оно выглядит изящнее, поскольку ни одна из частей тела не кажется более красивой, чем глаз, и тем, кто полагает, будто в мире не должно существовать никаких созданий, подверженных заблуждению, или, иначе говоря, недостаточно совершенных.

Полностью ложно твое допущение, будто *Бог предназначает нас к дурным делам и дарует нам наши несовершенства* (и т. п.). Ложно также и утверждение, будто *Бог наделил нас для того немногого, что ему угодно было отдать на суд человека, неадекватной, запутывающей и ненадежной способностью суждения.*

3. Ты желаешь, чтобы я *в немногих словах сказал, на что может простираться воля, выходя за пределы интеллекта.* Она может простираться на все то, в чем нам случается ошибаться. К примеру, когда ты решаешь, что ум представляет собой некое тонкое тело, ты, правда, можешь постичь, что ум как таковой есть вещь мыслящая, а также что тонкое тело — это вещь протяженная, однако ты совершенно не постигаешь, что одна и та же вещь мыслит и одновременно является протяженной, но всего только хочешь этому верить — поскольку ты уверовал в это раньше и неохотно отказываешься от своих предрассудков. Точно так же, когда ты решаешь, что яблоко, которое, быть может, отравлено, годится тебе в пищу, ты понимаешь, что его запах, цвет и другие свойства тебе приятны, но не понимаешь в силу одного этого, что само яблоко для тебя полезно: ты судишь так лишь потому, что этого хочешь. Итак,

я признаю, что мы не хотим вещей, которых мы так или иначе в каком-то отношении не понимаем; но я отрицаю, что наша воля и понимание в этих случаях совпадают: мы способны в отношении одной и той же вещи желать весьма многого и в то же время весьма мало что о ней знать. Когда же мы дурно судим, это не значит, что мы дурно желаем,— это значит, что мы, возможно, желаем чего-то дурного; и когда мы выносим суждение, что понимаем какую-то вещь лучше, чем мы понимаем ее на самом деле, наше понимание не является неверным, но лишь считается таковым.

Далее, так как то, что ты ниже отвергаешь в отношении безразличия воли, очевидно само по себе, мне кажется излишним тебе это доказывать. Ведь такие вещи любой человек должен скорее испытывать на себе самом, чем убеждаться в них при помощи аргументов; ты же, о Плоть, явно невнимательна к внутренним функциям ума. Сделай одолжение: если тебе это не угодно, не будь свободной; я же буду наслаждаться своей свободой, коль скоро я ощущаю ее в себе и она опровергается у тебя совершенно бездоказательно, одним голословным отрицанием. Надеюсь, что я заслужу у других больше доверия, чем ты, поскольку утверждаю лишь то, что испытал сам и может испытать на самом себе каждый; ты же отвергаешь это по той лишь причине, что, быть может, никогда ничего подобного не испытывала.

Правда, из твоих же слов легко извлечь доказательство в пользу того, что ты все это испытала. Ведь, отрицая возможность *опасения — как бы не обмануться,* поскольку ты отвергаешь ту направленность воли на вещи, которую не детерминирует интеллект, ты в то же время соглашаешься с тем, что *мы можем опасаться упорства в ошибке*; но это немыслимо без указанной свободы воли, которая без всякого предопределения со стороны интеллекта устремляется в ту или другую сторону,— ты же отрицаешь такую свободу. Однако умоляю тебя: если однажды интеллект предопределит волю к вынесению некоего ложного суждения, что именно предопределит ее к внезапному опасению, как бы не продолжать упорствовать в заблуждении? Если она себя детерминирует к этому сама, значит, она может устремляться к тому, к чему интеллект ее не побуждает; ты же опять-таки это отрицаешь, и только об этом идет у нас спор. Если волю детерминирует к этому интеллект, значит, опасение исходит не от нее, но, как прежде она устремлялась к чему-то ложному, предложенному ей

интеллектом, так теперь она лишь случайно направляется к истине, поскольку интеллект ей эту истину предлагает. Однако я желал бы, кроме того, понять, как ты определяешь природу ложного и на каком основании полагаешь, что ложное может быть объектом интеллекта. Я, со своей стороны, поскольку под ложью я понимаю лишь отрицание истины, никак не могу допустить, будто интеллект воспринимает ложное под обличьем истины,— а ведь это должно было бы так и быть, если бы он мог детерминировать волю к одобрению лжи.

4. Что до плода этих «Размышлений», то я не один раз напомнил в небольшом предисловии, которое, я думаю, ты прочел, что плод этот будет невелик для тех, *кто, не озаботившись постижением связи и последовательности моих аргументов, направит свое усердие на опровержение отдельных частей моего труда.* Что же до метода, который позволил бы отличить то, что я действительно ясно воспринимаю, от вещей, кои лишь мнятся мне ясными, то, хотя я и верю, что этот метод изложен мной достаточно четко, как я об этом уже упоминал, я вовсе не полагаюсь на тех, кто столь мало трудится над освобождением своего сознания от предрассудков и сетует на меня за то, что я об этих предрассудках говорю не *просто и в немногих словах.* вряд ли такие люди легко поймут мой метод.

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ «ПЯТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

1. Поскольку здесь, приведя лишь несколько моих слов, ты добавляешь, что *я только это и сказал по предложенному вопросу*, я настоятельно напоминаю, что ты недостаточно внимателен к связи и последовательности моего изложения. Ведь смысл его в том (как я полагаю), что все предшествующее способствует доказательству последующих положений, равно как и бóльшая часть того, что изложено ниже. Дело обстоит таким образом: по чести, ты не можешь отметить, как много я сказал по тому или иному вопросу, если не перечислишь всего того, что я написал по остальным пунктам.

Что касается твоего заявления, будто тебе кажется досадным, когда утверждают нечто неизменное и вечное помимо Бога, то это было бы понятным, если бы речь шла о чем-то реально сущем или если бы я установил нечто настолько незыблемое, что незыблемость эта не зависела бы от Бога. Но подобно тому как в фантазии поэтов Юпитер

определяет судьбу, однако, после того как она определена, сам связывает себя обязательством ей служить, так и я не считаю сущности вещей и познаваемые относительно них математические истины независимыми от Бога; я считаю их незыблемыми и вечными потому, что так пожелал и распорядился Бог. И полагаешь ли ты это для себя досадным или приятным, с меня довольно того, что это — истина.

Твои последующие высказывания против универсалий диалектиков [32] меня не затрагивают, поскольку моя точка зрения своеобразна и отлична от их мнения. Что же до ясно и отчетливо воспринимаемых сущностей — таких, как сущность треугольника или любой другой геометрической фигуры, то я легко могу заставить тебя признать, что имеющиеся у нас идеи этих фигур не заимствованы от вещей индивидуальных; ты же именуешь их ложными, потому что они не соответствуют твоему предвзятому понятию о природе вещей.

Несколько ниже ты говоришь, что *не могут реально существовать объекты чистой науки, такие, как точка, линия, поверхность и их неизменные сущности, не подлежащие дроблению;* отсюда, по-твоему, следует, что никогда не существовало никакого треугольника и ни одной из тех вещей, которые считаются причастными его сущности или же сущностям других геометрических фигур, а потому и указанные сущности не извлечены из сущих в мире вещей. Но, говоришь ты, сущности эти ложны. Да, если верить тебе, поскольку ты рассматриваешь природу вещей как нечто такое, чему эти сущности не соответствуют. Но ты не можешь отрицать — если только не станешь настаивать также на ложности всей геометрии,— что в отношении математических сущностей доказываются многие истины, заслуженно именуемые незыблемыми и вечными, поскольку они всегда остаются неизменными. А что они, возможно, не соответствуют той природе вещей, которую ты допускаешь, как не сообразны они и с той, которую измыслили и построили из атомов Демокрит и Эпикур, это зависит лишь от их внешнего наименования, ничего не меняющего по сути; тем не менее они сообразны с той истинной природой вещей, которая была создана Богом. И дело не в том, что в мире существуют субстанции, обладающие длиной, но лишенные ширины или обладающие шириной без глубины, но лишь в том, что геометрические фигуры рассматриваются не как субстанции, а только как термины, подразумевающие субстанцию.

Между тем я не согласен, будто идеи этих фигур ни-

когда не воздействовали на наши чувства: таково лишь расхожее мнение. Ибо, хотя в мире, несомненно, могут быть представлены фигуры, рассматриваемые геометрами, я тем не менее отрицаю, что они могут существовать вокруг нас — разве только настолько малые, что они не оказывают никакого воздействия на наши чувства. Ведь, как правило, их образуют прямые линии; но никогда никакая часть линии, действительно прямой, не воздействовала на наши чувства, ибо, исследуя под микроскопом линии, кажущиеся нам совершенно прямыми, мы отмечаем, что линии эти совсем неправильные и повсюду волнообразно искривлены. А посему, когда мы в раннем детстве впервые увидели треугольник, начертанный на бумаге, эта фигура не могла нам объяснить, каким образом следует понимать истинный треугольник — такой, который рассматривают геометры,— поскольку этот последний содержался в указанной выше фигуре не более, чем Меркурий — в простом куске дерева. Но так как еще раньше в нас была идея истинного треугольника и наш ум мог постичь ее с большей легкостью, чем более сложную фигуру начертанного треугольника, при виде этого последнего мы воспринимали не столько ее самое, сколько истинный треугольник. Точно таким же образом, когда мы видим штрихи, нанесенные на бумагу чернилами и представляющие человеческое лицо, у нас возникает не столько идея этих штрихов, сколько идея человека; а ведь этого вообще не могло бы быть, если бы человеческий облик не был нам известен из другого источника и мы привыкли бы больше думать о нем, чем об этих штрихах, которые мы часто даже не можем различить, если бумага с этими линиями от нас чуть-чуть отодвинута. Разумеется, и распознать геометрический треугольник при виде треугольника, нарисованного на бумаге, мы также не могли бы, если бы наш ум не получил ранее его идею из другого источника.

2. Здесь я не понимаю, к какому роду вещей хочешь ты отнести существование, а также почему оно в равной мере не может именоваться свойством и всемогуществом, если мы берем слово «свойство» в значении любого атрибута или всего того, что может быть высказано о вещи, как здесь и следует это понимать. Более того, необходимое существование действительно является в отношении Бога свойством в самом узком значении этого слова, поскольку оно присуще одному ему и лишь в нем одном составляет часть сущности. А посему существование треугольника не следует сопоставлять с существованием Бога, поскольку суще-

ствование явно имеет иное отношение к сущности Бога, чем к сущности треугольника.

Положение, гласящее, что *существование должно числиться среди свойств, принадлежащих к сущности Бога,* не в большей мере есть предвосхищение основания, чем перечисление среди свойств треугольника равенства трех его углов двум прямым.

Неверно также, будто *у Бога можно*, как и у треугольника, *мыслить сущность и существование раздельно*: ведь Бог есть необходимое существование как таковое, а к треугольнику это совсем не относится. Однако я не отрицаю, что, подобно тому как необходимое существование есть совершенство в идее Бога, потенциальное существование является совершенством в идее треугольника: оно делает идею треугольника более действенной, чем это можно сказать об идеях пресловутых химер, чье потенциальное существование приравнивается к нулю. А потому ты нисколько — даже в самой малой степени — не ослабил силу моего доказательства ни по одному пункту и по-прежнему пребываешь завороженным *тем самым софизмом, который,* как ты уверяешь, *я мог бы очень легко распутать.*

На все то, что ты еще добавляешь, я уже дал удовлетворительный ответ в другом месте. И ты полностью заблуждаешься, когда утверждаешь, будто *я не доказал существования Бога, подобно тому как доказал для треугольника, что три его угла равны двум прямым;* та и другая аргументация равнозначны, разве только доказательство бытия Бога значительно проще и яснее. Все прочее я опускаю, поскольку, говоря, будто я ничего не объясняю, ты сам ничего не объясняешь и не доказываешь — разве только то, что ты не в состоянии ничего доказать.

3. Всему тому, что ты тут говоришь о Диагоре, Феодоре, Пифагоре и прочих, я противопоставляю скептиков, которые сомневались даже в геометрических доказательствах; я утверждаю, что они бы так не поступали, если бы сумели познать как подобает Бога. А из того, что одна какая-то вещь кажется большинству истинной, вовсе не вытекает, что она лучше познана, чем другая: последнее можно доказать лишь тогда, когда тем, кто познает как следует обе данные вещи, станет ясно, что одна из них ближе познана и является более ясной и достоверной.

О ВОЗРАЖЕНИЯХ ПРОТИВ «ШЕСТОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ»

1. По поводу того, *что ты отрицаешь возможность существования материальных вещей, основанную на том, что они являются объектами чистой науки*, я уже высказался.

Неверно твое утверждение, будто понятие тысячеугольника смутно: ведь относительно него многое можно доказать точнейшим и очевиднейшим образом, а ведь это было бы немыслимо, если бы тысячеугольник воспринимался лишь смутно, или, как ты говоришь, *только по имени*. Мы поистине ясно постигаем его сразу и целиком, хотя и не можем его сразу и целиком вообразить; из этого очевидно, что способности понимания и воображения не только различаются количественно, но и представляют собой два совершенно разных модуса действия. А именно, при понимании ум использует только себя самого, при воображении же он созерцает телесный образ. И хотя геометрические фигуры полностью телесны, тем не менее идеи, с помощью которых они воспринимаются, нельзя считать телесными, когда они не воздействуют на воображение.

Наконец, это вполне достойно тебя, о Плоть, полагать, будто *идеи Бога, ангела и человеческого ума телесны или как бы телесны, поскольку они заимствованы от человеческого облика и от других, тончайших, простейших и самых неощутимых, вещей, каковы, например, воздух или эфир*. Ведь тот, кто представляет себе Бога или ум таким образом, пытается вообразить невообразимую вещь и придумывает всего лишь телесную идею, коей ложно приписывает имя Бога или ума. Ибо в истинной идее ума содержится одно лишь мышление с его атрибутами и ни одна из этих вещей не телесна.

2. Здесь ты ясно показываешь, что опираешься только на предрассудки и вовсе от них не отрешился, когда побуждаешь нас не усматривать ничего ложного в том, в чем мы не обнаружили никакой лжи. Таким образом, у тебя получается, что, *когда мы вблизи рассматриваем башню и ощупываем ее, мы уверены, что она четырехугольная*, если она кажется нам такой; или, когда мы действительно бодрствуем, *мы не можем сомневаться, бодрствуем ли мы или, возможно, спим* и т. п. Но ведь у тебя нет никакого основания полагать, будто все, в чем может содержаться ошибка, уже некогда было тобой подмечено; легко можно было бы доказать, что ты иногда ошибаешься в том, что почитаешь истинным. Поскольку ты возвращаешься к ут-

верждению, будто *нельзя, по крайней мере, сомневаться в том, что вещи видятся нам такими, какими они являются,* ты снова ступаешь на тот же путь — а ведь я уже разобрал это во «Втором размышлении». Там шла речь об истинности вещей, расположенных вне нас, и по этому вопросу ты не привел ни одного правильного соображения.

3. Я не стану задерживаться на том, что ты часто и назойливо твердишь, а именно будто *я чего-то не доказал,* в то время как я это доказал, или будто *я веду речь лишь о грубом теле,* в то время как я вел речь обо всяком теле, в том числе и о предельно тонком, и т. д. Что иное, кроме решительного отрицания, может быть противопоставлено подобного рода утверждениям, не подкрепленным никакой аргументацией? Однако попутно хочу понять, какой довод можешь ты привести в пользу того, что я веду речь скорее о грубом, чем о тонком теле? А именно, когда я говорю, что *обладаю телом, тесно со мной сопряженным, и уверен, что я отличен от моего тела*? Я не вижу, почему эти слова не подходят одинаково как к грубому, так и к тонкому телу, и не думаю, чтобы кто-нибудь, кроме тебя, усмотрел эту разницу. Впрочем, во «Втором размышлении» я доказал заслуживающим доверия образом, что ум можно понимать как сущую субстанцию, даже если бы мы не постигали существования ничего подобного ветру, огню, пару, дыханию или любому другому сколь угодно тонкому и нежному телу. Но я указал, что там было не место для обсуждения вопроса, действительно ли ум отличен от любого тела; здесь же я обсудил именно этот вопрос и обосновал свою точку зрения. Ты же, смешав вопрос о том, что именно может быть познано, с вопросом, что существует на самом деле, показал только, что ничего из всего этого не понял.

4. Здесь ты спрашиваешь, *каким образом я представляю себе, что мною, субъектом непротяженным, может быть воспринята идея, или образ, протяженного тела.* Я отвечаю, что никакой телесный образ не воспринимается умом, что чистое понимание как телесной вещи, так и бестелесной совершается без какого бы то ни было телесного образа. Истинно телесный образ необходим воображению, которое может быть лишь представлением телесных вещей, ум же приспосабливается к этому образу, но не воспринимает его в себя.

То, что ты утверждаешь относительно *идеи солнца, которую слепой извлекает исключительно из ощущения солнечного тепла,* легко можно опровергнуть. Ведь слепой может иметь ясную и отчетливую идею солнца как вещи,

дарующей тепло, хотя у него нет идеи солнца как источника света. И ты неверно сравниваешь меня с этим слепым: прежде всего, потому, что познание мыслящей вещи простирается гораздо дальше, чем познание вещи, излучающей тепло,— оно обширнее даже любого другого познания какой бы то ни было вещи, как это было показано в своем месте; затем, потому, что никто не может доказать, будто идея солнца, образуемая слепым, не содержит всего того, что может быть воспринято относительно солнца,— разве только люди, одаренные зрением, познают сверх того его свет и очертания. Что же касается тебя, то ты не только не познаешь относительно ума ничего большего, чем я, но не познаешь даже того, что постигаю я; таким образом, в этом вопросе скорее ты можешь быть назван слепым, я же вместе со всем человеческим родом — всего лишь подслеповатым.

Я присовокупил, что *ум не протяжен*, вовсе не для того, чтобы объяснить его сущность, но только чтобы указать на ошибку тех, кто считает его протяженным. Точно так же, если бы кто стал утверждать, будто *Буцефал — это музыка*, остальные должны были бы с полным основанием это отвергнуть. Разумеется, во всем том, что ты здесь присовокупляешь, дабы доказать, будто ум протяжен, так как он пользуется протяженным телом, ты, как мне кажется, рассуждаешь не лучше, чем если бы на том основании, что Буцефал ржет или храпит и, таким образом, подает звуки, которые могут быть отнесены к музыке, заключил бы, что Буцефал — это музыка. Ведь, если ум сопряжен со всем телом, из этого еще не следует, что он протяжен по всему телу, поскольку суть его состоит не в протяженности, но только в мышлении. И он не постигает протяженность через содержащийся в нем протяженный образ, хотя и воображает этот последний, приспосабливаясь к телесному образу, как уже было сказано выше. Наконец, нет никакой необходимости в том, чтобы сам ум был телом, хотя он и обладает способностью двигать тело.

5. То, что ты здесь излагаешь *относительно единства ума и тела*, не отличается от предыдущего. Однако ты нигде не выдвигаешь ничего против моих аргументов, но лишь предлагаешь сомнения, кои, как тебе кажется, следуют из моих выводов; на самом деле они порождены лишь тем обстоятельством, что ты хочешь вещи, по природе своей недоступные воображению, призвать тем не менее на его суд. Итак, здесь, где тебе угодно сопоставлять смешение ума и тела со смесью из двух тел, достаточно будет отве-

тить, что не следует проводить сравнение между такими вещами, ибо они совершенно разнородны; кроме того, не следует воображать себе части у ума на том основании, что ум постигает части в теле. Откуда ты взял, что все постигаемое умом должно в нем самом содержаться? Право, если бы это было так, он должен был бы содержать в себе размеры мира, поскольку он их постигает, и, таким образом, он был бы не только протяженным, но и бóльшим по своей протяженности, чем весь мир.

6. Здесь ты мне ни в чем не противоречишь, но тем не менее ты столь многословен, что именно из этого словоизвержения читатель поймет, как мало весит все это обилие твоих аргументов.

До сих пор Ум беседовал с Плотью и потому, как это и естественно, во многом с ней расходился. Но теперь, в заключительной части, я узнаю подлинного Гассенди и взираю на него как на выдающегося философа, люблю его как человека, знаменитого ясностью своего духа и чистотой своего образа жизни, и буду стараться заслужить его дружбу любого рода уступчивостью. Итак, я умоляю его, чтобы он не принимал близко к сердцу ту философскую свободу, с которой я опровергал его возражения, поскольку мне доставило большое удовольствие все их содержание без исключения; среди прочего я радовался тому, что столь знаменитый муж в таком длинном и тщательно выполненном рассуждении не выставил против моих выводов ни единого аргумента, на который бы мне не было очень легко ответить.

ШЕСТЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

По внимательном прочтении твоих «Размышлений» и ответов на представленные тебе до нас Возражения мы считаем правильным предложить на твое рассмотрение некоторые все еще остающиеся сомнения.

Первое — вывод, что мы существуем, основанный на том, что мы мыслим, представляется нам вовсе не столь достоверным. Ведь для того, чтобы быть уверенным в том, что ты мыслишь, ты должен знать, что это такое — мыслить, или что такое мышление, и что есть твое бытие; если же ты пока не знаешь ни того, ни другого, как можешь ты знать, что ты мыслишь и существуешь? Итак, поскольку, говоря *Я мыслю*, ты не понимаешь, что́ говоришь, а добавляя *следовательно, я существую*, ты также не понимаешь своих слов и даже не знаешь, говоришь ли ты или мыслишь что-либо, ибо для этого представляется необходимым, чтобы ты знал, что знаешь, что́ говоришь, и опять-таки чтобы ты понял, что ты знаешь, что знаешь, что́ говоришь,— и так до бесконечности,— ясно, что ты не можешь знать, существуешь ли ты или даже мыслишь.

Что до *второго* сомнения, то, когда ты говоришь, будто *мыслишь и существуешь*, кто-нибудь может возразить, что ты заблуждаешься, что на самом деле ты не мыслишь, но лишь двигаешься и потому представляешь собой не что иное, как телесное движение,— поскольку никто до сих пор не мог взять в толк твое доказательство, с помощью которого, как ты считаешь, ты показал, будто не может существовать никакого телесного движения, которое бы ты мог назвать мышлением. Уж не думаешь ли ты, что настолько успешно расчленил с помощью своего анализа все движения твоей тонкой материи, что можешь питать уверенность и внушить также нам — людям очень внимательным и, как мы полагаем, достаточно проницательным,— будто существует противоречие в предположении, что наши мысли как бы разлиты в этих телесных движениях?

Третье сомнение очень близко ко второму: хотя некоторые отцы церкви полагали вместе с Платоном, что ангелы телесны, почему и Латеранский собор [33] разрешил их изображать, и то же самое они думали о разумной душе, в силу чего некоторые из них считали, что при зачатии она как бы

отпочковывается, они тем не менее утверждали, что как ангелы, так и душа мыслят; по-видимому, они полагали, что это может происходить благодаря телесным движениям или что сами ангелы представляют собой телесные движения, от которых почти не отличается мышление. То же самое подтверждает мышление обезьян, собак и других животных: в самом деле, собаки лают во сне, как если бы они преследовали зайцев или воров, а бодрствуя, они хорошо знают, что бегут, и даже во сне знают, что они лают, хотя мы вместе с тобой признаём, что у них нет ничего отличного от их тела. И если ты станешь отрицать у собаки знание того, что она бежит или мыслит, то, не говоря уже о том, что это твое утверждение бездоказательно, сама собака, возможно, составит о нас подобное же суждение, а именно будто мы не знаем, бежим ли мы или думаем, когда все это проделываем: ведь ты не видишь ее внутреннего образа действий, точно так же как она не прозревает его у тебя; при этом многие великие люди признают за зверьми разум или признавали это когда-то. Мы настолько не верим в то, что все действия животных могут быть удовлетворительно объяснены механическими причинами, без участия чувства, души и жизни, что готовы на любых условиях побиться об заклад, что это немыслимо (ἀδύνατον) и смехотворно. Наконец, найдется много таких людей, которые станут утверждать, будто и сам человек лишен чувства и интеллекта и способен все совершать с помощью механических приспособлений, без какой бы то ни было мысли, коль скоро обезьяна, собака и слон способны таким образом выполнять все свои функции: если слабый разум зверей и отличается от разума человека, эти люди проведут здесь лишь количественное различие, что не меняет сути вопроса.

Четвертое сомнение касается науки атеиста, которую он считает достовернейшей и даже, согласно твоему правилу, очевиднейшей, когда утверждает: *Если от равных частей отнять равные, остатки будут также равны между собой; три угла прямолинейного треугольника равны двум прямым*, а также тысячи подобных вещей: ведь он не может мыслить эти вещи без веры в их величайшую достоверность. При этом он настаивает, что вещи эти настолько истинны, что если бы даже не существовало Бога или, как он считает, если бы его существование было немыслимо, он все равно был бы так же уверен в этих истинах, как если бы Бог существовал. Атеист отрицает возможность привести ему какое бы то ни было основание для сомнения,

которое хоть сколько-нибудь его в этом поколебало бы или вызвало бы у него такое сомнение. Да и что ты можешь ему возразить? Что Бог, если бы он существовал, мог бы его обмануть? Но он отвергнет возможность такого обмана даже со стороны Бога, который проявит все свое всемогущество.

Отсюда возникает и *пятое* сомнение, коренящееся в том самом обмане со стороны Бога, который ты решительно отвергаешь. Ведь весьма многие теологи полагают, что осужденные грешники, будь то ангелы или люди, постоянно бывают обмануты идеей пожирающего их пламени, внушенной им Богом, так что они глубоко верят и воображают, будто очень ясно видят и ощущают, как их действительно терзает этот огонь, хотя на самом деле его и нет; так неужели же Бог не может обманывать нас подобными идеями и постоянно создавать у нас иллюзии с помощью образов, или идей, влагаемых в наши души,— так, что мы бываем уверены, будто ясно видим и воспринимаем отдельными чувствами то, чего на самом деле вне нас не существует? К примеру, если не существует ни неба, ни земли, и у нас нет ни рук, ни ног, ни глаз и т. д. Все это он может себе позволить, не совершая насилия и несправедливости, поскольку он — верховный господин вселенной и может без ограничений располагать своим достоянием, особенно если он способен это совершать для подавления гордыни людей и искоренения их грехов, заслуживающих кары, а также из-за первородного их греха и по другим причинам, от нас сокрытым. Это, по-видимому, подтверждается теми местами Писания, кои доказывают, что мы ничего не можем знать; таково место из апостола Павла, Послание I к коринфянам, гл. 8, ст. 2: *Кто думает,* говорит он, *что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать,* а также из Екклесиаста, гл. 8, ст. 17: *Я нашел, что человек не может постичь причины всех Божьих дел, которые делаются под солнцем; и сколько бы он ни трудился в исследовании, он все равно ни к чему не придет; даже если мудрец скажет, что он знает, он не может постигнуть этого.* А что мудрец сказал эти слова обоснованно и по зрелом размышлении, а не наобум, с легкомысленным пылом, становится ясным из всей его книги, особенно из того места, где речь идет об уме, который ты считаешь бессмертным. Ибо в гл. 3, ст. 19 он говорит, что *участь человека и животных одна.* А дабы ты не возразил, что это относится к одному только телу, он добавляет, что *у человека нет преимущества перед скотом.* Говоря о самом человече-

ском духе, он отрицает, будто *кто-то может знать, восходит ли он вверх,* или, иначе говоря, бессмертен ли он, *или сходит вниз, подобно духу скотов* [34], т. е. разрушается и погибает. И не думаю, что он разыгрывает здесь роль неверующего: в этом случае он должен был бы серьезно об этом предупредить и опровергнуть свои же слова. Быть может, ты отвергнешь необходимость ответить на то, что касается теологов и Писания; но раз ты христианин, тебе надлежит быть готовым ответить на все возражения, направленные против веры, и особенно против того, что́ ты сам стремишься установить, и ответить по мере сил удовлетворительно.

Шестое сомнение возникает по поводу безразличия суждения, или свободы выбора: ты отрицаешь за этим безразличием принадлежность к совершенству свободной воли и относишь его к одному только несовершенству — таким образом, что безразличие снимается всякий раз, когда наш ум ясно постигает, чему надо верить либо что надо делать или, наоборот, не делать. Но неужели ты не видишь, что этим допущением ты разрушаешь свободу Бога, которую ты лишаешь состояния безразличия, когда он создает скорее этот мир, чем иной, или же не основывает вообще никакого мира? Ведь это же залог веры — убеждение, что для Бога извечно было безразличным, создать ли один мир, бесчисленные миры или ни одного. Кто усомнится в том, что Бог всегда яснейшим взором прозревает все — как то, что необходимо сделать, так и то, чего делать не следует? Следовательно, яснейшее прозрение и восприятие вещей не уничтожает безразличия выбора, которое, если бы оно не соответствовало свободе выбора человека, не соответствовало бы и свободе выбора Бога, поскольку сущности вещей, как и сущности чисел, неделимы и неизменны. А посему безразличие не меньше заложено в божественной, нежели в человеческой, свободе выбора.

Седьмое сомнение будет относиться к поверхности тел, на которой или посредством которой возникают все ощущения. Мы не понимаем, каким образом получается, что поверхность эта не является ни частью ощущаемых тел, ни частью самого воздуха и паров (ты отрицаешь, что она является какой бы то ни было их частью или хотя бы краем). И мы пока не постигаем, будто не существует реальных акциденций — какого бы то ни было тела или субстанции,— которые могли бы благодаря божественной силе существовать вне любого субъекта и действительно существуют в таинстве алтаря, как ты это признаешь. Во вся-

ком случае наши ученые теологи не имеют причин волноваться, пока не узрят доказательства в обещанной тобой «Физике»[35], хотя они и с трудом верят в твое столь ясное изложение этих вещей, которое позволило бы им понять и разделить твои мысли, отбросив старые представления.

Восьмое сомнение возникает по поводу твоего ответа на Пятые возражения. Может ли статься, чтобы геометрические или метафизические истины, упомянутые тобой, были вечными и неизменными и в то же время не были независимыми от Бога? И в соответствии с каким родом причины они от него зависят? Неужели Бог может добиться, чтобы природы треугольника не существовало? И каким образом Бог — умоляю тебя, скажи — был бы в состоянии с самого начала сделать так, чтобы дважды четыре не равнялось восьми или чтобы треугольник не имел трех углов? Следовательно, либо эти истины зависят от одного только интеллекта, когда он их мыслит, либо от сущих вещей, либо они независимы, поскольку Бог, по-видимому, не может сделать так, чтобы какая-то из этих сущностей, или истин, не существовала от века.

Наконец, сильнее всего нас удручает *девятое* сомнение, касающееся твоего утверждения о необходимости не доверять показаниям чувств и о том, что достоверность интеллекта намного превышает достоверность чувств. Может ли это быть, когда интеллект не способен наслаждаться никакой уверенностью, если прежде не получает ее от находящихся в нормальном состоянии чувств? Ведь он не может исправить ошибку какого-нибудь из чувств без того, чтобы другое чувство не исправило это его прежнее заблуждение. Палка, опущенная в воду, в силу преломления кажется нам искривленной, хотя она и прямая; что же исправляет эту ошибку? Разве интеллект? Вовсе нет, исправляет ее осязание. Точно так же надо судить и об остальных чувствах. Таким образом, если ты применишь все находящиеся в нормальном состоянии чувства, показания которых всегда однозначны, ты добьешься величайшей уверенности, на которую по своей природе способен человек; между тем эта уверенность будет часто от тебя ускользать, если ты положишься на показания твоего ума, сплошь и рядом отклоняющегося от истины в тех вещах, кои он считал несомненными.

Вот главное из того, что нас останавливает. Добавь к этому, пожалуйста, верное рассуждение и точные признаки, которые содействовали бы нашей абсолютной уверенности, такой, когда мы настолько полно понимаем одну

вещь без другой, что становится ясной возможность их раздельного существования, по крайней мере, благодаря божественной силе; иначе говоря, сделай так, чтобы мы могли уверенно, ясно и отчетливо познать указанное тобой различение понимания как проистекающее не от интеллекта, но от самих вещей. В самом деле, когда мы созерцаем необъятность Бога, не помышляя о его справедливости, или мыслим его существование, не думая о Сыне или Святом духе, разве мы полностью воспринимаем это существование, или сущего Бога, без указанных лиц, кои какой-нибудь атеист может отрицать с таким же успехом, как ты отрицаешь за телом ум или мышление? Подобно тому как кто-то неправильно заключает, будто Сын и Святой дух существенно отличны от Бога-отца или могут быть от него отделены, так и тебе кто-то может не уступить в том, что человеческое мышление или ум отличны от тела, хоть ты и воспринимаешь одно без другого и упорно отрицаешь одно из этих двух за другим, не понимая, что это происходит в силу некоей абстракции твоего ума. Разумеется, если ты дашь на все это удовлетворительный ответ, то, как нам кажется, не останется почти ничего, что могло бы огорчить наших теологов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Здесь прилагаются некоторые возражения, сделанные мне другими лицами, дабы можно было дать на них ответ вместе с ответом на только что изложенные возражения, поскольку содержание тех и других совпадает. Люди ученейшие и обладающие большой проницательностью пожелали получить объяснения по следующим трем пунктам:

1. На чем основана моя уверенность в том, что я обладаю ясной идеей своего разума?

2. На чем основана моя уверенность в том, что идея эта совершенно отлична от любой другой вещи?

3. На чем основана моя уверенность, что в этой идее не содержится ничего телесного?

Остальные представили нижеследующие возражения.

ОБРАЩЕНИЕ ФИЛОСОФОВ И ГЕОМЕТРОВ К Г-НУ ДЕКАРТУ

Хотя мы и поразмыслили над тем, могут ли идеи нашего, т. е. человеческого, ума или, иначе говоря, наше познание и восприятие содержать в себе нечто телесное, тем не менее мы не решаемся утверждать, будто никакому телу, испы-

тывающему любого рода воздействие, никоим образом не свойственно то, что мы именуем мышлением. Поскольку мы различаем одни тела — те, что не мыслят,— и другие, принадлежащие людям и животным, которым присуще мышление, неужели же ты сам не назовешь нас чересчур дерзкими софистами, если, несмотря на это, мы придем к выводу, будто не существует мыслящих тел? Вряд ли можно сомневаться, что ты тотчас же высмеял бы нас, если бы мы первые измыслили этот аргумент, касающийся идей и используемый тобою для доказательства бытия Бога и сущности ума,— высмеял бы его и затем подверг наш аргумент критике. По-видимому этот аргумент до такой степени увлек тебя и завладел тобой, что кажется, будто ты облек свой ум в панцирь, дабы он не способен был различить, что обнаруживаемые тобой у себя отдельные свойства и действия души зависят от движений твоего тела.

Пожалуйста, развяжи узел, с помощью которого ты решил сковать нас стальными оковами, так что наши мысли совсем уже не могут воспарить над нашим телом. Узел этот таков: мы отлично понимаем, что *три плюс два дают пять и при вычитании равных величин от равных останутся снова равные;* мы убеждены и в этом, и в тысяче других подобных вещей точно так же, как ты; но почему же мы не убеждены точно таким же образом на основании твоих идей (или наших собственных) в том, что душа человека отлична от тела и что Бог существует? Ты скажешь, что не в состоянии вложить нам эту идею в уста — надо, чтобы мы предались размышлению вместе с тобою. Но мы семь раз перечитали то, что ты написал, с предельным, поистине ангельским, терпением — и все-таки мы пока не убеждены. Однако мы не можем поверить и тому, что ты предпочтешь сказать, будто все наши умы поражены животной тупостью и мы по-детски невежественны в метафизических истинах, к которым приобщились более тридцати лет назад, но не признаешь, что твои доводы, почерпнутые только из идей ума и Бога, не столь весомы и сильны, чтобы заставить умы ученых, всеми силами стремящихся подняться над инертной телесной массой, им подчиниться. Наоборот, мы считаем, что ты сам сделаешь то, чего ждешь от нас, если перечтешь свои «Размышления» с намерением подвергнуть их аналитическому разбору — так, как если бы они были предложены тебе твоим противником.

Наконец, поскольку мы не знаем, что могут произвести тела и их движения, и поскольку ты признаешь, что никто

не способен без божественного откровения знать всё, что Бог вложил или может вложить в того или иного субъекта, как ты можешь знать, что Бог не вложил в некоторые тела ту способность и силу, благодаря которой они сомневаются, мыслят и т. д.?

Таковы наши аргументы или, если тебе так больше нравится, предрассудки; если ты нас излечишь от них, мы все, сколько нас есть, принесем тебе, досточтимый муж, во имя бессмертного Бога нашу огромную признательность — за то, что ты вырвешь нас из цепких терний, заглушающих твой посев. Да дарует тебе это всеблагой и великий Бог, единой славе которого, как мы признаем, ты счастливо посвящаешь все свои дела.

ОТВЕТ НА ШЕСТЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

1. Поистине справедливо: *никто не может быть уверен в том, что он мыслит или существует, если он не знает, что́ есть мышление и бытие.* Не то чтобы для этого требовалось продуманное или полученное с помощью доказательства знание и — еще менее — знание продуманного знания, посредством которого он бы знал, что он знает, и опять-таки что он знает, что знает, и так до бесконечности, какового знания не бывает ни об одной из вещей на свете; но, безусловно, чтобы он знал это тем внутренним знанием относительно мышления и бытия, которое всегда предшествует продуманному и является врожденным у всех людей, так что, хотя мы просто ослеплены предрассудками и придаем значение скорее словам, нежели их смыслу, мы можем вообразить, будто лишены этого знания, но не можем быть его лишены в действительности. Итак, если кто-то замечает, что он мыслит и что из этого вытекает факт его существования, то, хотя он дотоле никогда не задавался вопросом, что такое мышление и существование, он не может не знать того и другого настолько, чтобы не дать себе на это удовлетворительный ответ.

2. Невозможно также — когда кто-то замечает, что он мыслит, и понимает, что значит двигаться,— чтобы он думал, будто *он заблуждается и не мыслит, а только движется.* Ведь поскольку его идея, или понятие, мышления совсем иная, чем понятие телесного движения, он по необходимости будет воспринимать одно как отличное от другого, хотя вследствие привычки приписывать одному и тому же субъекту многоразличные свойства, между которыми не устанавливается никакой связи, может случиться,

что он усомнится или даже станет утверждать, будто он — одно и то же лицо — мыслит и перемещается. Следует заметить, что вещи, относительно которых мы имеем различные идеи, могут приниматься за одну и ту же вещь двояким образом — либо в смысле единства и тождественности природы, либо лишь в смысле единства структуры. Так, например, у нас разные идеи движения и очертаний, равно как нет и тождественной идеи понимания и воления; то же самое относится к костям и плоти, к мышлению и протяженной вещи. Но мы тем не менее ясно постигаем, что той же субстанции, коей присуще иметь очертания, присуща также и способность передвигаться, так что вещи, имеющие очертания и способные двигаться, едины и тождественны по своей природе. Точно так же едины и тождественны по своей природе вещь мыслящая и вещь волящая. Но мы не постигаем как тождество вещь, воспринимаемую в форме костей, и вещь, воспринимаемую в форме плоти, а потому и можем считать их одной и той же вещью не в силу единства природы, но всего лишь в силу структурного единства, поскольку животное, обладающее костями и плотью, представляет собой одно и то же. Теперь возникает вопрос: можем ли мы воспринимать мыслящую вещь и вещь протяженную как тождественные по своей природе, т. е. как единую вещь, в которой мы обнаруживаем между мышлением и протяженностью такое же родство или связь, как между фигурой и движением или пониманием и волением, или же скорее можно сказать, что они тождественны лишь структурно, поскольку принадлежат одному и тому же человеку, как кости и плоть — одному и тому же животному? Я утверждаю именно это последнее, поскольку разница, или отличие, между природой протяженной вещи и вещи мыслящей, на мой взгляд, не меньше, чем между костями и плотью.

Однако поскольку здесь против меня выдвигаются авторитетные мнения, дабы они не повредили истине, я на возражение, гласящее, что *никто до сих пор не сумел уразуметь мое доказательство,* вынужден ответить, что, хотя до сих пор оно было исследовано не многими, нашлось все же несколько человек, подтвердивших, что они его поняли. И подобно тому как один-единственный свидетель, который совершил плавание в Америку и заявил, что видел антиподов, заслуживает большего доверия, чем тысячи других, отрицающих их существование вследствие своего невежества, точно так же и для тех, кто подобающим образом исследует силу аргументов, большее значение имеет автори-

тет одного человека, заявляющего, что он верно понял какое-то доказательство, чем тысячи других, утверждающих, будто это доказательство никому не доступно, хотя они не приводят никаких доводов. И хотя они его не понимают, это вовсе не мешает другим хорошо его понять; ведь поскольку, выводя одно из другого, они обнаруживают недостаточную строгость своего рассуждения, они не очень-то заслуживают доверия.

Наконец, на вопрос, *настолько ли я точно проследил с помощью своего анализа все движения моей тонкой материи, чтобы быть уверенным, а также доказать весьма внимательным людям, верящим в свою проницательность, что в представлении, будто наши мысли как бы разлиты в наших телесных движениях, содержится противоречие,*— вопрос, направленный на то, чтобы я признал, будто мысли и телесные движения — это одно и то же,— я отвечаю, что абсолютно уверен в своей правоте, но не поручусь, что сумею убедить в этом других, как бы они ни были внимательны и проницательны в своем суждении, по крайней мере до тех пор, пока они не переключат свое внимание на чисто умопостигаемые предметы с предметов только воображаемых, на которые оно у них явно направлено, поскольку они воображают, будто различение между мышлением и движением может быть проведено путем рассечения некоей тонкой материи. А ведь различение это может быть постигнуто лишь на основе строгого различения понятий мыслящей вещи и вещи протяженной, или подвижной, и их взаимной независимости, причем, когда мы ясно постигаем две вещи как различные и независимые, будет противоречием считать, что они не могут быть разделены между собой, по крайней мере, Богом. Таким образом, даже если мы обнаруживаем их в одном и том же субъекте, как мы обнаруживаем в одном и том же человеке мышление и движение, мы не должны по этой причине думать, будто эти две вещи в нем тождественны в силу единства природы: между ними существует лишь структурное единство.

3. То, что здесь приводится относительно платоников и их последователей, теперь уже отвергнуто всей католической церковью, а также почти всеми философами. Что же до Латеранского собора, то он разрешил живописное изображение ангелов, однако это вовсе не значит, будто он признал их телесными. Но даже если бы они действительно считались телесными, в них не более, чем в людях, можно было бы усмотреть умы, неотделимые от тел. Точно так же, если бы и можно было вообразить, будто человеческая душа

передается путем почкования, из этого все равно нельзя заключить о ее телесности, но можно лишь сделать вывод, что, как тело ребенка рождается от тела родителей, так от их души происходит его душа. Что же до собак и обезьян, то, даже если бы я признал у них мышление, отсюда никоим образом не следовало бы, что человеческий ум не отличен от тела, но, напротив, скорее можно было бы считать, что и у других живых существ умы отличны от тел — так полагали вслед за Пифагором и те самые платоники, чей авторитет нам только что был приведен в пример: об этом ясно свидетельствует их учение о переселении душ. Однако я не только не признал какого бы то ни было мышления у животных, которое вами здесь предполагается, но, напротив, доказал его отсутствие с помощью сильнейших доводов, кои до сих пор никем еще не были опровергнуты. Тем не менее те, кто утверждают, будто, *бодрствуя, собаки знают, что они бегут, и даже во сне они знают, что лают,*— утверждают так, как если бы они читали в их уме,— не подкрепляют свои слова доказательством. И хотя они добавляют, что *не верят, будто действия животных могут быть удовлетворительно объяснены механическими причинами, без участия чувства, души и жизни* (или, как я это понимаю, без участия мысли; ибо я вовсе не отрицаю у животных то, что обычно именуется жизнью, т. е. телесную душу и органическое чувство),— *не верят настолько, что готовы на любых условиях побиться об заклад в пользу того, что это немыслимо* (ἀδύνατον) и смехотворно,— эти слова нельзя принять за доказательство. Ведь то же самое можно сказать о чем угодно, сколь бы истинным оно ни было; бьются об заклад обычно тогда, когда недостает доказательных доводов, и, поскольку некогда великие люди почти так же смеялись над антиподами, я не считаю, что надо тотчас же принять за ложное все то, что некоторым кажется смешным.

Наконец, соображение, которое вы вслед за тем добавляете,— что *найдется много таких людей, которые станут утверждать, будто и сам человек лишен чувства и разума и способен все совершать с помощью механических приспособлений, без какой бы то ни было мысли, коль скоро обезьяна, собака и слон способны таким образом выполнять свои функции,*—также не является доказательным аргументом и показывает лишь, быть может, что некоторые люди настолько смутно все воспринимают и так упрямо привержены к предвзятым мнениям и их словесной форме выражения, что предпочитают не изменять свои предубеж-

дения, а отрицать за собой то, чего не могут не испытывать постоянно на опыте. Конечно же не может быть, чтобы мы постоянно не испытывали на самих себе, что мы мыслим, а потому и немыслимо, чтобы кто-то на том лишь основании, что мы видим, как дикие животные могут выполнять все свои действия без всякого участия мысли, решил, будто он сам также не мыслит. К такому заключению может прийти лишь тот, кто, заранее убедив себя в том, что он действует таким же образом, как и животные, ибо он приписывает им мышление, упрямо станет твердить эти слова — «человек и животное действуют одинаково»,— так что, когда ему докажут, что животные не мыслят, предпочтет лишить себя того самого мышления, которого он не может за собой не сознавать, нежели изменить предубеждение, будто он действует так, как животные. Однако я не могу легко поверить, будто таких людей много; несомненно, найдется гораздо больше тех, кто со значительно более веским основанием решит (если будет доказано, что мышление не отличается от телесного движения), что и нам и животным одинаково свойственно мыслить — поскольку они смогут наблюдать всевозможные телесные движения и у них, и у нас; при этом, добавив, что *количественное различие не меняет существа дела,* они, хотя, быть может, и отметят в животных меньше разума, чем у нас, тем не менее с полным правом заключат, что мысли животных относятся к тому же самому виду, что и наши.

4. Что же до науки атеиста, то, как это легко показать, она не является незыблемой и достоверной. Как я уже сказал выше, чем меньше атеист будет признавать могущественного виновника своего рождения, тем больше у него будет поводов для сомнения в совершенстве своей природы, которая, быть может, приводит его к заблуждению даже в тех вещах, кои представляются ему очевиднейшими; и освободиться от этого сомнения он не сможет до тех пор, пока не признает, что он сотворен истинным и не способным к обману Богом.

5. А что обман людей со стороны Бога противоречит истине, легко доказывается на том основании, что форма обмана — это небытие, в которое не может впасть верховное бытие. В этом согласны между собой все теологи, и от этого зависит вся достоверность Христовой веры. Ведь как могли бы мы верить в откровение, полученное нами от Бога, если бы мы полагали, что он нас обманывает? И хотя обычно теологи утверждают, что грешников терзает адский огонь, они вовсе не допускают, будто те бывают обмануты

ложной идеей карающего пламени, посланного на них Богом, но считают, что их терзает подлинный огонь, ибо, поскольку у живого человека, естественно, заключен в теле бестелесный дух, постольку этот дух после смерти с легкостью может быть охвачен телесным огнем, и т. д. (см. у Магистра сентенций [36], кн. 4, § 44).

Что же касается мест из Писания, я не считаю себя обязанным отвечать на касающиеся их вопросы, разве только некоторые из них покажутся противоречащими какому-либо моему мнению. Но поскольку они приводятся лишь против мнений, распространенных среди всех христиан (ведь именно таковы опровергаемые здесь мнения),— например, против мнения, что некоторые вещи доступны познанию или что души людей не подобны душам скотов,— я опасаюсь впасть в грех гордыни, если не предпочту вместо измышления новых суждений удовлетвориться уже найденными: ведь я никогда не предавался теологическим исследованиям, кроме тех, что способствовали моему личному образованию, и я не ощущаю в себе такой божественной благодати, чтобы считать себя призванным заниматься подобными священными предметами. Итак, я заявляю, что впредь не стану отвечать на такого рода вопросы; но на этот раз я не буду себя так ограничивать, дабы не дать кому-нибудь повод считать, будто я молчу по той причине, что не могу достаточно внятно объяснить указанные вами места.

Итак, во-первых, я утверждаю, что слова из св. Павла — Послание I к коринфянам, гл. 8, ст. 2 — следует относить лишь к знанию, не сопряженному с благодатью, т. е. к науке атеиста, ибо, если кто познал как подобает Бога, он не может не возлюбить его и быть лишенным благодати. Это доказывается предыдущими словами: *Знание окрыляет, а любовь назидает* — и последующими: *Но кто любит Бога, тому дано знание Его.* Таким образом, апостол вовсе не стремится к тому, чтобы мы совсем не имели знания, ибо он признает, что возлюбившие Бога его познают, т. е. имеют о нем знание; он утверждает только, что те, в ком нет благодати, недостаточно знают Бога, и хотя, быть может, они полагают, будто до некоторой степени разбираются в остальных вещах, они пока не ведают, каким должно быть их знание, поскольку надлежит начинать с познания Бога, каковому знанию затем подчиняется знание всех остальных вещей, что я и разъяснил в своих «Размышлениях». Поэтому то самое место, какое приводят здесь против меня, столь явно подкрепляет мое собственное мнение, что я не

допускаю правильного истолкования его теми, кто со мной не согласен. Ибо если кто притязает на то, что местоимение он (hic) относится не к Богу, но к человеку, коего познает и одобряет Бог, то другой апостол, а именно св. Иоанн, в Послании I, гл. 2, полностью благословляет мое объяснение! В ст. 2 он говорит так: *Что мы познали его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди;* в гл. 4, ст. 7: *всякий любящий рожден от Бога и знает Бога.*

Не противоречат мне и места из Екклесиаста. Следует заметить, что Соломон в этой книге говорит не от лица нечестивцев, но лишь от своего собственного, потому что, быв ранее грешником и отступником от Бога, он теперь искупает свою вину и говорит, что, поскольку он пользовался лишь человеческой мудростью и не относил ее к Богу, он не мог придумать ничего, что бы полностью его удовлетворило и в чем не было бы тщеславия. Поэтому он во многих местах указывает на необходимость обращения к Богу, и особенно ясно — в гл. 11, ст. 9: *знай, что за все твои дела Бог призовет тебя на суд;* он повторяет это ниже, до конца книги. Особенно слова из гл. 8, ст. 17: *И я нашел, что человек не может постичь причины всех Божьих дел, которые делаются под солнцем,* и т. д.— следует понимать не в отношении любого человека, но лишь такого, какого он описывает в предыдущем стихе: *есть человек, который ни ночью ни днем не знает сна.* Ведь если пророк хотел здесь указать, что люди, чрезмерно усердные в исследованиях, не способны постичь истину, то те, кто меня хорошо знает, вряд ли могут отнести эти слова ко мне. Но особое внимание надо обратить на слова *которые делаются под солнцем:* они часто повторяются в этой книге и всегда означают природные вещи — чтобы исключить Бога, ибо, коль скоро Бог находится над всем, он не может быть среди вещей, лежащих под солнцем. Таким образом, истинный смысл приведенного места состоит в том, что человек не может верно познать природу, пока он не познал Бога, как я это и утверждаю. Наконец, в гл. 3, ст. 19 совершенно ясно, что слова *участь человека и животных одна,* а также *у человека нет преимущества перед скотом* относятся только к телу: ведь там упоминаются лишь вещи, имеющие отношение к телу, а сразу же вслед за тем отдельно идет речь о душе: *Кто знает: дух сынов Адама восходит ли вверх и дух животных сходит ли вниз?* Это означает: кто может знать силой человеческого разумения, не обращаясь к Богу, обретают ли души людей небесное блаженство? Конечно, я попытался доказать силой естественного света, что человеческая душа

бестелесна; но я признаю, что лишь с помощью веры можно познать, восходит ли она вверх.

6. Что же касается свободы выбора, то сущность ее у Бога совсем не та, что у нас. Представление, будто воля Бога не была извечно безразличной ко всему тому, что было или могло быть когда-либо создано, противоречиво, ибо нельзя вообразить ни блага, ни истины, ни предмета веры, ни действия, ни, напротив, бездействия, идея которых содержалась бы в божественном разуме до того, как воля Бога определила себя к тому или иному свершению. Я говорю здесь не о первенстве во времени, но лишь о том, что эта идея блага ни в смысле последовательности, ни по своей природе, ни в силу акта рассудка (как это обычно именуют) не могла предшествовать решению Бога и направить его на выбор чего-то одного преимущественно перед другим. К примеру, Бог не потому предпочел сотворить мир во времени, а не от века, что усмотрел в этом большее благо, и пожелал, чтобы три угла треугольника были равны двум прямым, не потому, что понял невозможность иного решения, и т. д., но, наоборот, именно потому, что он пожелал создать мир во времени, это оказалось лучшим, чем если бы он его создал от века, и, поскольку он пожелал, чтобы три угла треугольника с необходимостью были равны двум прямым, это стало истинным в силу его решения и иным быть не может; то же относится и ко всему остальному. Такому положению не противоречит возможность утверждать, что заслуги святых являются причиной достижения ими вечной жизни: заслуги эти являются здесь причиной не потому, что определяют какое-то решение Бога, но потому, что представляют собой лишь причину следствия, в качестве каковой Бог определил их от века. Таким образом, абсолютное безразличие в Боге есть высшее доказательство его всемогущества. Но что до человека, то, поскольку он находит природу всего благого и истинного уже предопределенной Богом и его воля уже не может быть направлена на иное, ясно, что он тем охотнее, а потому и свободнее устремляется к благу и истине, чем яснее их усматривает, и он никогда не может быть безразличен, кроме тех случаев, где ему неизвестно, чтó вернее и лучше, или, по крайней мере, где он не видит этого с достаточной ясностью, которая избавила бы его от сомнения. Таким образом, человеческой свободе присуще совсем иное безразличие, чем божественной. К этому не имеет отношения представление о нераздельности сущностей вещей: во-первых, ни одна сущность не может одинаково принадлежать и Богу и твари; во-вторых, без-

различие не относится к сущности человеческой свободы, ибо мы свободны не только тогда, когда незнание истины делает нас безразличными, но преимущественно тогда, когда в силу ясного восприятия мы устремляемся к какой-то вещи.

7. Я представляю себе поверхность, воздействующую на наши чувства, точно так же, как ее обычно представляют (или, по крайней мере, должны представлять) все математики и философы, отличающие ее от тела и предполагающие, что она полностью лишена глубины. Однако слово «поверхность» употребляется у математиков в двух смыслах: либо в смысле тела, у которого рассматривают лишь длину и ширину, полностью отвлекаясь от глубины, хотя и не отрицается наличие таковой; либо поверхность принимают лишь за модус тела, и тогда какая бы то ни было глубина отрицается. Поэтому, дабы избежать двусмысленности, я сказал, что имею в виду ту поверхность, которая, будучи только модусом, не может являться частью тела: ведь тело — субстанция, а модус не может быть частью субстанции. Но я не отрицал, что эта поверхность является краем тела; наоборот, ее весьма уместно именовать пределом как тела содержимого, так и содержащего, в том смысле, в каком называют смежными те тела, поверхности которых соприкасаются. Разумеется, когда два тела соприкасаются друг с другом, у них образуется одна и та же поверхность, не являющаяся частью ни того, ни другого тела, но представляющая собой общий модус обоих, могущий сохраняться и тогда, когда оба тела удалены, а на их место поставлены другие два тела точно такой же величины и формы. И даже место, которое аристотелики именуют поверхностью охватывающего тела, может быть понято лишь в смысле той поверхности, что является не субстанцией, но только модусом. Ведь место, занимаемое башней, не изменяется, хотя и меняется окружающий ее воздух, или на место этой башни ставится другое тело, а потому и поверхность, принимаемая здесь за место, не является ни частью окружающего воздуха, ни частью башни.

Чтобы начисто отвергнуть реальность акциденций, нет нужды рассчитывать на иные доказательства, кроме тех, что у меня уже приведены. Ибо прежде всего, поскольку любое ощущение возникает в результате соприкосновения, ничто не может ощущаться, кроме поверхности тел; однако если существуют какие-то реальные акциденции, они должны быть чем-то отличным от этой поверхности, которая представляет собой лишь модус; следовательно, если

такие акциденции существуют, их нельзя ощутить. Но как можно предположить, что они существуют, если не считать их ощутимыми? Далее, допущение реальных акциденций вообще противоречиво, ибо все, что реально, может существовать отдельно от другой вещи, а то, что может таким образом существовать отдельно, не акциденция, а субстанция. При этом к делу не относится утверждение, что реальные акциденции могут быть отделены от своих субъектов не естественным путем, а лишь в силу божественного всемогущества: ведь нет отличия между естественными процессами и тем, что происходит в силу обычного божественного могущества, которое ничем не отличается от чрезвычайного могущества Бога и не добавляет к вещам ничего иного. Таким образом, если все то, что естественно может пребывать без субъекта, представляет собой субстанцию, то и любая вещь, которая может существовать без субъекта в силу какого угодно чрезвычайного вмешательства Бога, также должна именоваться субстанцией. Я даже признаю, что одна субстанция может примыкать к другой; однако, когда это случается, не сама субстанция имеет форму акциденции, но лишь сопрягающий ее с другой субстанцией модус,— например, когда одежда облачает человека, акциденцией является не она сама, а свойство *быть одетым*. И поскольку главной причиной, заставлявшей философов допускать реальные акциденции, было то, что они считали немыслимым объяснить без них чувственные восприятия, я беру на себя обязательство подробнейшим образом изложить эту тему в связи с каждым из наших чувств в моей «Физике» — не потому, что я хочу, чтобы в каких-то вопросах полагались на мое слово, но потому, что по вещам, уже наглядно объясненным мной в «Диоптрике», здравомыслящие люди, как я считаю, легко могут судить о моих дальнейших возможностях.

8. Вдумываясь в бесконечность Бога, мы уясняем себе, что нет вообще ничего, что бы от него не зависело,— не только ничего сущего, но и никакого порядка, закона или основания истины и добра: ведь в противном случае, как мы отметили выше, он не был бы полностью безразличен к творению того, что он сотворил. Ибо, если бы какое-то основание блага предшествовало его предопределению, оно само предопределяло бы его к наилучшему свершению; однако, наоборот, именно поскольку он предопределил себя к тому, что должно было быть создано, это получилось, как сказано в книге Бытия [37], *весьма хорошо*; таким образом, основание блага зависит от того, что Бог пожелал сотворить

вещи такими. И нет надобности доискиваться, от какого рода причины зависит эта благость и прочие, как математические, так и метафизические, истины: ибо, поскольку роды причин были перечислены теми, кто, возможно, не обратил внимания на эту основу причинности, было бы неудивительно, если бы они не обозначили ее никаким именем. Однако они дали ей имя: она может быть названа «производящей» — на том же основании, на каком король есть творец закона, пусть даже этот закон не является физически существующей вещью, но всего только, как это именуют, моральной сущностью. Нет нужды и в том, чтобы доискиваться, каким образом Бог был бы в состоянии сделать от века так, чтобы дважды четыре не равнялось восьми и т. д. Я считаю, что постичь это нам не дано. С другой стороны, я правильно полагаю, что ни одна из сущностей, к какому бы роду она ни принадлежала, не может не зависеть от Бога и он легко мог устроить все таким образом, что мы, люди, не способны постичь возможность иного положения вещей, чем то, которое есть. Было бы противно разуму, поскольку мы не постигаем этой возможности и не замечаем, что должны ее постигать, если бы мы сомневались в тех вещах, кои мы правильно понимаем. Поэтому не следует считать, будто *вечные истины зависят от нашего интеллекта или от других сущих вещей*: они зависят от одного лишь Бога, который в качестве верховного законодателя установил их от века.

9. Дабы правильно понять, какова достоверность чувств, следует различать в ней как бы три ступени. К первой относится лишь то, с помощью чего внешние объекты непосредственно воздействуют на телесный орган и что не может быть ничем иным, кроме движения частиц этого органа и возникающего в результате такого движения изменения формы и положения. Вторая ступень включает все, что возникает в уме непосредственно от того, что связано с телесным органом, испытавшим вышеуказанное воздействие: таковы восприятия боли, щекотки, жажды, голода, красок, звука, вкуса, запаха, тепла, холода и тому подобные, которые, как сказано в «Шестом размышлении», возникают из соединения и как бы смешения ума с телом. Третья ступень включает в себя все те суждения, какие мы с возрастом привыкаем выносить относительно внешних объектов в связи с движениями наших телесных органов.

К примеру, когда я вижу палку, я не должен думать, будто моих глаз достигают посылаемые этой палкой *интенциональные образы* (species intentionales), но должен

лишь понимать, что лучи света, отраженные от этой палки, возбуждают некие движения в зрительном нерве и — при его посредстве — в мозгу: я достаточно подробно разъяснил это в «Диоптрике». Именно в этом движении мозга, общем у нас с животными, и состоит первая ступень ощущения. За первой ступенью следует вторая, распространяющаяся только на восприятие цвета или света, отраженного от палки, и возникающая из столь глубинной связи ума с мозгом, что на ум воздействуют совершающиеся в мозгу движения; более ничего не следует связывать с чувством, если мы хотим четко отличить его от интеллекта. Ведь поскольку, основываясь на ощущении воздействующего на меня света, я считаю находящуюся вне меня палку обладающей цветом, а также поскольку я из протяженности и положения этой палки относительно частей моего мозга делаю заключение о ее величине, очертаниях и расстоянии, на котором она от меня расположена, постольку, хотя все это обычно относится за счет чувства и потому я мог бы здесь отнести это к третьей ступени восприятия, на самом деле ясно, что это зависит от одного только интеллекта. И я показал в «Диоптрике», что величина, расстояние и очертания могут быть выведены одно из другого путем чистого рассуждения. Различие здесь состоит только в том, что вещи, относительно которых мы судим сейчас на основе какого-то нового наблюдения, мы относим за счет интеллекта; но то, о чем мы почти так же, как ныне, судили в раннем детстве и что воздействовало тогда на наши чувства, мы относим к области ощущения, ибо вследствие определенного навыка мы настолько быстро судим и делаем выводы или, точнее, припоминаем суждения, вынесенные нами когда-то о сходных вещах, что эти действия не отличаются от простого чувственного восприятия.

Из сказанного ясно: когда мы говорим, что *достоверность интеллекта намного выше достоверности чувств*, мы тем самым отмечаем лишь, что суждения, выносимые нами с возрастом в связи с новыми наблюдениями, достовернее тех, которые мы образовали в раннем детстве без какого бы то ни было размышления; это замечание, вне всякого сомнения, истинно. Ведь о первой и второй ступени ощущения здесь, как это очевидно, не идет речь, ибо в них не может содержаться ни грана лжи. Таким образом, когда говорят, что палка в воде кажется нам искривленной в силу преломления, это звучит так же, как если бы сказали, что палка является нам в том самом виде, исходя из которого ребенок мог бы судить, что она искривлена, и исходя из

которого также и мы вследствие предрассудка, привычного с детства, судим таким же образом. Что же касается добавляемых слов, что *ошибку эту исправляет не интеллект, а осязание*, я не могу с ними согласиться. Ведь, если мы судим на основе осязания, что палка прямая, причем выносим это суждение тем способом, к которому привыкли с детства и который в силу этого именуется *чувством*, этого еще недостаточно, чтобы исправить ошибку зрения. Помимо этого нам необходимо иметь основание, которое бы показало, что в этом вопросе мы должны скорее полагаться на суждение, зависящее от осязания, чем на то, что зависит от зрения; а поскольку в раннем детстве у нас нет такого основания, его следует приписать не ощущению, но одному только интеллекту. Таким образом, в этом самом примере один только интеллект преодолевает заблуждение чувства; притом нельзя привести такого примера, когда бы ошибка проистекала из большего доверия к уму, чем к ощущению.

10. Поскольку все остальное представлено мне скорее как сомнения, а не как возражения, я не столь самоуверен, чтобы поклясться, будто вещи, относительно которых, как я вижу, до сих пор сомневаются многие ученейшие и умнейшие люди, удовлетворительно мною изложены. Однако, дабы сделать все от меня зависящее и не оказаться несостоятельным, я откровенно расскажу, как получилось, что самого себя я полностью избавил от тех же сомнений. Итак, если, быть может, это будет столь же полезно другим, я буду рад; если же нет, то, по крайней мере, у меня не останется сознания собственной беспомощности.

Прежде всего, поскольку я на основе изложенных в этих «Размышлениях» аргументов реально отличаю человеческий ум от тела и утверждаю, что он нам понятнее тела, а также привожу все соответствующие соображения, я вынужден был этим удовлетвориться, ибо во всем этом я не заметил ничего бессвязного или не основанного на очевидных принципах, согласных с правилами логики. Признаюсь, однако, что это не дает мне полной убежденности и со мной происходит почти то же самое, что было с астрономами, которые, неопровержимо доказав, что Солнце в несколько раз больше Земли, тем не менее не могут отрешиться от зрительной иллюзии, которая мешает им сказать, что оно не меньше. Но, продвинувшись немного вперед и применив те же принципы в области физики, и прежде всего обратив внимание на идеи, или понятия, которые я обнаруживаю у себя относительно каждой вещи, и тщательно различая эти идеи (дабы все мои суждения с ними

согласовались), я заметил, что к телу не относится ничего, кроме разве лишь длины вещи, ее ширины и глубины, а также способности принимать различные очертания и выполнять всевозможные движения; эти очертания и движения суть лишь модусы, которым никакое могущество не может дать отдельного от вещи существования; что же до красок, запахов, вкусовых ощущений и прочих подобных вещей, то это лишь некие чувства, существующие в моем мышлении и отличающиеся от тела не меньше, чем боль отличается от фигуры и движения копья, причиняющего эту боль; наконец, сила тяжести, твердость, степень нагрева, притяжение, способность к очищению и другие качества, познаваемые нами на опыте в нашем теле, состоят в одном лишь движении или его отсутствии, а также во взаимном расположении и конфигурации частей.

Поскольку эти соображения сильно отличались от тех, которые имелись у меня раньше относительно этих же самых вещей, я стал теперь размышлять, по каким причинам я прежде был иного мнения. Я заметил: главное то, что с детства я выносил различные суждения о физических явлениях — поскольку они способствовали сохранению жизни, в которую я вступал,— и я сохранил эти предварительные мнения, составленные тогда об этих вещах, и впоследствии. Но так как в этом возрасте ум еще не умел как следует пользоваться телесными органами и, будучи сильнее с ними связан, не имел вне их ни единой мысли, он воспринимал вещи лишь смутно; и хотя он сознавал свою собственную природу и не в меньшей степени обладал идеей мышления, чем идеей протяженности, но, поскольку он ничего не понимал без одновременного акта воображения и принимал то и другое за нечто тождественное, он относил все понятия, составленные им об умопостигаемых вещах, к телу. А так как в последующей жизни я никогда не мог освободиться от этих предвзятых мнений, я ни одну вещь не познавал достаточно ясно и всё без исключения почитал телесным, хотя и часто измышлял такие идеи, или понятия, вещей, представлявшихся мне телесными, что они скорее были порождением умов, а не тел.

Например, когда я воспринимал тяжесть как некое реальное качество, присущее плотным телам, то, хотя я и именовал это *качеством* (поскольку относил его к телам, коим оно было присуще), тем не менее, раз я добавлял, что оно *реально*, я на самом деле мыслил его как субстанцию — таким же образом, как одежда, рассматриваемая сама по себе, есть субстанция, хотя в отношении к одетому в нее

человеку она является качеством; так же и ум, хотя он на самом деле представляет собой субстанцию, может быть назван качеством тела, с которым он сопряжен. И хотя бы я воображал, будто сила тяжести разлита по всему тяжелому телу, тем не менее я не приписывал ей той протяженности, которая составляет природу тела; ведь истинная протяженность тела такова, что она исключает всякую проницаемость частей; и я воображал, что кусок дерева длиной в восемь футов имеет тот же вес, что и масса золота или какого-то другого металла протяженностью в один фут; я даже предполагал, что вся эта сила тяжести может быть стянута в одну математическую точку. Более того, когда эта сила тяжести была сопротяженна с тяжелым телом, я усматривал, что весь ее объем может действовать в любой из его частей, поскольку, какой бы своей частью это тело ни было подвешено на канате, вся его тяжесть тянула этот канат совершенно так же, как если бы сила тяжести была разлита лишь в этой части тела, соприкасающейся с канатом. Разумеется, я понимаю, что и ум не иначе сопротяжен телу: он целиком помещается во всем теле и целиком — в каждой его части. Из этого ясно, что указанная идея силы тяжести частично заимствована мной из идеи, которую я имею относительно ума,— поскольку я считал, что сила тяжести увлекает тела к центру Земли таким образом, как если бы она этот центр осознавала. Этого никоим образом не могло бы быть без сознания, а ведь сознанием может обладать только ум. Однако я приписываю силе тяжести некоторые другие свойства, которые нельзя таким же образом относить к уму,— делимость, измеримость и т. д.

Но после этого моего наблюдения, после того как я четко различил идею ума от идей тела и телесного движения и после того как я заметил, что и все другие идеи реальных качеств, или субстанциальных форм, бывшие у меня ранее, созданы мной или измышлены по вышеуказанному образцу, я легко освободился от всех приведенных здесь сомнений. Ибо, во-первых, я не сомневался, что *обладаю ясной идеей моего ума,* так как я глубоко ее осознавал; я не сомневался также, что *идея эта абсолютно отлична от идей других вещей и не содержит в себе ничего телесного,* ибо, когда я исследовал истинные идеи других вещей и замечал, что познаю все их в общем, я не находил в них ровным счетом ничего, что не отличалось бы совершенно от идеи ума. Еще большее различие я усматривал между двумя вещами, которые, при том что я внимательно размышлял об обеих, представлялись мне различными (таковы ум и тело),—

большее, чем между теми вещами, из которых одну мы можем мыслить, не думая о другой, а между тем не видим, чтобы одна из них могла существовать без другой, когда размышляем об обеих. К примеру, так можно мыслить бесконечность Бога, не обращая особого внимания на его справедливость; однако немыслимо, обращая внимание на то и на другое, считать Бога бесконечным и в то же время несправедливым. Можно даже верно познать бытие Бога, пусть мы и не знаем при этом трех лиц Святой Троицы, поскольку они могут быть восприняты лишь нашим умом, просвещенным верой; однако, восприняв их, я отрицаю, что можно воспринять существующее между ними реальное различие на основе понимания божественной сущности, хотя оно и допускается на основе понимания отношений.

Наконец, я не опасался, что мой анализ предубедит меня и обманет, если на основе наблюдения, что *есть тела, которые не мыслят,* или, точнее, на основе ясного понимания, что могут существовать какие-то тела без мышления, предпочел доказать, что мышление не относится к природе тела, нежели на основе наблюдения над некоторыми телами, которые мыслят, как, например, человеческие, сделать вывод, будто мышление — это модус тела. Ибо поистине я никогда не видел и не постигал, как человеческие тела мыслят, но понимал лишь, что людьми являются те, кто обладает и мышлением и телом. А что это происходит благодаря структурному сочетанию мыслящей вещи с телесной, я догадался вот из чего: исследовав отдельно мыслящую вещь, я не обнаружил в ней ничего относящегося к телу, равно как и никакого мышления — во взятой отдельно телесной природе; напротив, рассмотрев все модусы, как тела, так и ума, я не приметил ни одного, понятие которого не зависело бы от понятия вещи, модус коей он собой представляет. Ведь из того, что мы часто видим какие-то две вещи, сопряженные между собой, нельзя еще заключать, что они между собой тождественны и едины; но из того, что мы в какой-то момент видим одну из них без другой, следует вывод об их различии. От этого заключения нас не должна отвращать мысль о могуществе Бога, ибо представление о глубинных, а не структурных тождестве и единстве двух вещей, ясно воспринимаемых нами в качестве различных, не менее противоречиво, чем представление о раздельном существовании того, что ни в каком отношении не различно: так, если Бог придал каким-то телам силу мышления (как он это сделал в отношении че-

ловеческих тел), он может ту же силу у них отнять, и, таким образом, она все-таки реально от них отлична.

Я не дивлюсь тому, что когда-то, еще до того как я освободился от предубеждений чувств, я тем не менее правильно считал, что *два плюс три дают в сумме пять и, когда от равных величин отнимаются равные, разности также будут между собой равны,* а также многое другое в таком же роде, хотя и не мыслил, что *душа человека отлична от его тела.* Я легко понимаю, что в раннем детстве я не мог вынести никакого ложного суждения об этих положениях, равно принимаемых всеми без исключения, поскольку они для меня не были тогда еще привычными, и дети не обучаются складывать два плюс три раньше, чем они будут способны судить о том, составляет ли это пять, и т. д. Напротив, ум и тело (из которых, как я смутно догадывался, я состою) я с самого раннего детства воспринимал как некое единство; а ведь при несовершенном познании почти всегда множественная совокупность принимается за единство и лишь потом подвергается различению с помощью более точного исследования.

Однако я крайне удивлен, что ученые мужи, *за тридцать лет приобыкшие к метафизическим истинам,* семикратно прочтя мои «Размышления», вынесли приговор, гласящий, что *если я перечту их с тем же настроением, с каким я подверг их аналитическому разбору,*— перечту так, как если бы они были предложены мне моим противником,— то я не сочту приведенные там доводы столь сильными и весомыми, чтобы все были вынуждены их принять: ведь те же самые ученые мужи не обнаружили в моих аргументах ни одного порока. Несомненно, они вообще приписывают мне гораздо больше, чем до́лжно, возможностей, больше, чем вообще следует ждать от кого-либо из людей, если полагают, что я владею таким аналитическим методом, с помощью которого можно опровергнуть истинные доказательства или защитить и прикрасить ложные так, чтобы никто не мог их опровергнуть: ведь, совсем напротив, я заявляю, что стремился лишь к анализу, с помощью которого познавалась бы достоверность истинных доказательств и порочность ложных. А потому меня не столько задевает то, что ученые мужи пока не соглашаются с моими выводами, сколько радует, что после внимательного и многократного чтения моих аргументов они не обнаружили у меня ни ошибочных допущений, ни противоречивых умозаключений. Ту же досаду, с какой они относятся к моим выводам, легко можно отнести за счет застарелой

привычки к иному суждению: как я заметил выше, астрономам нелегко далось представление, что Солнце больше Земли, хотя они доказывают это с помощью достовернейших аргументов. Но я не вижу никакой иной причины, по которой ни эти господа, ни любые другие, кого я знаю, не сумели ни в чем упрекнуть мои рассуждения, кроме того факта, что рассуждения эти абсолютно истинны и достоверны: я особенно подчеркиваю, что они строятся не на темных и неизвестных принципах, но, прежде всего, на сомнении во всех вещах без исключения, а затем, что они последовательно выведены из вещей, представляющихся уму, освобожденному от всех предрассудков, наиболее очевидными и достоверными. Отсюда следует, что они не могут содержать никаких ошибок, которых не заметил бы с легкостью человек, наделенный даже посредственным умом Поэтому, мне кажется, я вполне могу здесь заключить, что мое сочинение не столько обесценивается авторитетом ученейших мужей, кои, многократно перечтя его, не могут с ним согласиться, сколько, наоборот, подкрепляется их авторитетом потому, что после столь тщательного исследования они не сумели заметить в моих доказательствах ни одной ошибки или паралогизма.

СЕДЬМЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ С ПРИМЕЧАНИЯМИ АВТОРА, ИЛИ РАССУЖДЕНИЕ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ [38]

Ты многого от меня требуешь, достославный муж, по поводу своего нового метода исследования истины, причем не только просишь тебе ответить, но и упорно настаиваешь на этом. Однако я буду хранить молчание и не стану тебе угождать, если только ты прежде не пообещаешь мне следующего: давай в этом «Рассуждении» полностью отвлечемся от всего того, что было написано или сказано на эту тему другими лицами; помимо этого прошу тебя так формулировать свои вопросы, чтобы в них не проглядывали выдвинутые этими лицами постулаты, их замыслы и результаты и оценка того, правы они или нет; а посему, как если бы никто ничего по этому поводу не думал, не писал и не говорил, спрашивай лишь о том, что покажется тебе представляющим для тебя какую-то трудность, когда ты размышляешь и ищешь некий новый метод философствования — дабы на этом условии мы могли искать истину, причем искать ее так, чтобы остались в сохранности и не были оскорблены законы дружбы и взаимного уважения между учеными мужами. И поскольку ты выражаешь согласие и торжественно мне клянешься, я также пойду навстречу твоим запросам. Итак...

ПРИМЕЧАНИЕ [39]

Ты многого от меня требуешь. Когда я получил это «Рассуждение» от автора, после того как, узнав, что он написал его по поводу моих «Размышлений», я настойчиво просил его, чтобы он «либо опубликовал его, либо, по крайней мере, прислал мне, дабы я мог присовокупить его к прочим возражениям, сделанным против этих же «Размышлений» другими лицами», я не мог не выполнить это последнее мое намерение, как и не имел оснований сомневаться в том, что он в указанном месте обращается именно ко мне, хоть я решительно не могу припомнить, чтобы когда-либо спрашивал его мнение относительно *моего метода исследования истины*. Совсем напротив, когда я около полутора лет тому назад узнал, что он написал против меня некую «Кри-

тику», в которой, как я рассудил, он совсем не стремится к истине, но приписывает мне то, чего я никогда не думал и не писал, я не утаил, что в будущем, что бы ни исходило от него одного, я не сочту это достойным ответа. Однако, поскольку он принадлежит к корпорации, славящейся своей ученостью и благочестием, члены коей объединены между собой таким образом, что редко действия одного из них не получают одобрения остальных, я признаюсь, что не только просил, но и настойчиво требовал, чтобы некоторые лица, принадлежащие к указанному ордену, удостоили исследовать мое сочинение и объявить мне, какие они находят в нем отступления от истины. Я привел многие основания и надеялся, что мне в этом не будет отказано; я подчеркнул, что, «питая такую надежду, я в дальнейшем буду придавать самое серьезное значение всему тому, что по поводу моих мнений напишет этот ли автор или любой другой член данной корпорации; притом я не стану сомневаться, что, чье бы имя ни носило указанное сочинение, оно принадлежит не одному автору, но множеству ученейших и мудрейших членов данного общества, кои изучили его и исправили, а посему оно и не должно содержать никаких придирчивых насмешек, софизмов, инвектив и пустопорожней болтовни, но там будут лишь прочнейшие и серьезнейшие доказательства. Я надеюсь также, что там не будет опущен ни один из аргументов, кои по справедливости могут быть выдвинуты против меня, так что благодаря одному этому сочинению я смогу освободиться от всех моих заблуждений; и если что-то из опубликованных мною писаний не получит в нем опровержения, то, как я думаю, уже никто другой не сможет их опровергнуть, и я буду считать эти вещи абсолютно истинными и достоверными». А посему я относил бы все это и к данному «Рассуждению» и считал бы, что оно написано от имени всего ордена, если бы убедился, что в нем нет никаких придирок, софизмов, инвектив и пустопорожней болтовни. Ведь поистине, если бы я обнаружил здесь нечто в этом роде, грешно было бы мне подозревать в авторстве столь святых мужей; и поскольку я не доверяю в этом вопросе своему собственному суждению, я выскажу здесь чистосердечно и искренне свое мнение — не для того, чтобы каким-то образом заставить читателя мне верить, но чтобы дать ему возможность исследовать истину.

Однако я буду хранить молчание и т. д. Здесь наш автор дает обещание не опровергать ничьих писаний, но отвечать лишь на то, о чем я спрошу его самого. Однако я никогда

его ни о чем не спрашивал, да и никогда не разговаривал с этим человеком и не видел его; но все то, о чем, как он изображает, я у него спрашивал, он составил по большей части из слов, содержащихся в моих «Размышлениях», причем совершенно ясно, что он подвергает критике одно только это сочинение. Быть может, причины, по которым он изображает дело иначе, благородны и благочестивы, однако мне видятся лишь следующие: он решил, что таким образом он будет волен приписать мне все, что ему угодно, поскольку на основе моих писаний его нельзя будет изобличить в обмане, ибо он не признается в том, что опровергает их; кроме того, он проявляет осмотрительную заботу о том, чтобы не давать своим читателям повода их исследовать: ведь, если бы он говорил о моих сочинениях, он, возможно, и дал бы им такой повод, однако он предпочел изобразить меня как невежду и представить в столь смешном и нелепом виде, что должен был отпугнуть всех от чтения всего того, что когда-либо было мной опубликовано. Так он попытался с помощью некоей личины, скверно скроенной из обрывков моих «Размышлений», не столько спрятать мое лицо, сколько его исказить. Я же стягиваю с себя и отбрасываю прочь эту маску как потому, что не привык к лицедейству, так и потому, что она не приличествует мне здесь, где я обсуждаю с верующим человеком столь серьезный предмет.

ВОПРОС ПЕРВЫЙ

Следует ли считать сомнительное ложным, и каким образом

Прежде всего, ты спрашиваешь, правомерен ли указанный тобой закон исследования истины: *Все, что вызывает даже минимальное сомнение, надлежит считать ложным.*

Дабы я мог ответить тебе, я сам должен задать тебе некоторые вопросы:

1. Что такое *минимальное сомнение?*
2. Что значит *считать нечто ложным?*
3. Насколько следует считать что-то ложным?

§ 1. Что такое минимальное сомнение?

Что представляет собой в отношении сомнения этот *минимум?* Ибо, как ты говоришь, я тебя ничем более не затрудню. Какое-то сомнение вызывает то, относительно

чего я могу сомневаться, существует ли оно либо таково ли оно, каким нам кажется,— однако сомневаться не понапрасну, а в силу прочных оснований. Далее, некоторое сомнение вызывает то, относительно чего, хотя мне это и кажется ясным, меня может обманывать некий гений, стремящийся ввести меня в заблуждение и пускающий в ход свои козни и искусство, дабы придать видимость ясности и достоверности вещам, кои на самом деле ложны. Первый род сомнительного довольно значителен; второй род имеет некоторое значение, однако сомнение в этом случае минимально и достаточно лишь для того, чтобы именоваться и быть сомнением. Угодно пример? Бытие земли, неба, красок; твое обладание головой, глазами, телом и умом — все это сомнительные вещи первого рода; сомнения второго рода касаются того, что сумма двух и трех равна пяти; положения, гласящего, что целое больше своей части, и т. п.

Великолепно. Однако если дело обстоит таким образом, что́, умоляю тебя, будет лишь в некотором роде сомнительным? Что окажется недоступным страху, наводимому хитрым гением? Ничего, говоришь ты, совсем ничего, вплоть до того что мы должны, основываясь на метафизических принципах, вывести достоверное положение о существовании Бога и о том, что он не может обманывать, дабы незыблемо был утвержден единый закон: *Если неизвестно, существует ли Бог и не может ли он быть обманщиком, я, по-видимому, никогда не могу быть уверен ни в одной вещи*. И поистине — дабы ты лучше понял мою мысль,— если я не позна́ю, что Бог существует, причем Бог правдивый, но не ограничивающий произвол злого гения, я могу и должен всегда опасаться обмана со стороны этого последнего, а также чтобы он не подсунул мне под видом истины ложь в качестве чего-то ясного и достоверного. Но коль скоро я глубоко познал бытие Бога, а также что Бог не может ни обманывать, ни быть обманутым и потому он в силу необходимости препятствует злому гению обманывать меня в тех вещах, кои я постигаю ясно и отчетливо, я и в самом деле в подобных случаях, когда буду что-то понимать ясно и отчетливо, стану говорить, что вещи эти истинны и достоверны; и тогда уж я могу твердо установить правило истинности и достоверности: *Истинно все то, что я воспринимаю очень ясно и отчетливо*. Сверх этого я здесь более ничего не требую; я перехожу ко второму пункту и ставлю вопрос:

§ 2. Что это значит — считать нечто ложным?

Поскольку ты утверждаешь, будто сомнительно, имеешь ли ты глаза, голову, тело, и, таким образом, ты должен почитать это ложным, я хотел бы узнать от тебя, что это значит — считать некую вещь ложной? Ужели верить и утверждать, будто ложно, что я имею глаза, голову и тело? Или же верить и, *направив волю в противоположную сторону*, говорить, что у меня нет глаз, головы и тела,— одним словом, верить, говорить и допускать нечто прямо противоположное тому, в чем выражено сомнение? Да, именно так, утверждаешь ты. Но я желал бы, чтобы ты еще ответил: недостоверно, что два плюс три составляют пять. Должен ли я, следовательно, верить и допускать, будто два плюс три не составляют пяти? Да, говоришь ты, верь и допусти. Я продолжаю: я не уверен, когда говорю это, в том, что я бодрствую, а не сплю. Значит ли это, что я поверю и скажу: итак, в то время как я это говорю, я не бодрствую, а сплю? Да, говоришь ты, верь и говори. Выдвину и этот последний вопрос, чтобы тебе не надоесть: недостоверно, будто то, что сомневающемуся, бодрствует ли он или спит, представляется ясным и достоверным, и в самом деле ясно и достоверно. Должен ли я верить и говорить: то, что сомневающемуся, бодрствует ли он или спит, представляется ясным и достоверным, не является ясным и достоверным, но, напротив, туманно и ложно? Однако почему ты колеблешься? Ты не можешь *предаваться неуверенности более допустимого.* Неужели с тобой никогда не случалось, что очень многое, казавшееся тебе во сне достоверным и ясным, оказывалось для тебя потом сомнительным или ложным? *Без сомнения, благоразумно никогда не доверять полностью тому, что хоть один раз тебя обмануло.* Но, говоришь ты, существует иное основание для вещей в высшей степени достоверных, причем достоверность эта такого рода, что даже у спящего или безумца не может вызвать сомнений. Но помилуй, неужто ты серьезно утверждаешь, будто измыслил столь достоверные вещи, что даже сновидцам или безумцам они не могут показаться сомнительными?! Однако что же это за вещи? И если спящим людям или находящимся не в своем уме иногда кажутся достоверными — и даже весьма достоверными — смехотворные, нелепые вещи, каким образом могут достоверные и весьма достоверные вещи не показаться им ложными и сомнительными? Я знал человека, который однажды в глубоком сне, когда до его слуха донеслось, как часы отбивают четвертый

час, считал так: «Час, час, час, час», а затем ввиду нелепости происходящего, осмысленного разумом, он воскликнул: «Клянусь Богом, часы спятили! Они четырежды отбили первый час!» В самом деле, какая нелепость и какое безумное представление не придут на ум спящему или спятившему с ума?! Что не одобрит и чему не поверит сновидец, в то же время поздравляя себя с тем, что он великолепно это придумал и изобрел?! В самом деле, чтобы не затевать с тобой длинный спор, скажу лишь, что ты никогда не добьешься того, чтобы изречение: *То, что сомневающемуся, спит ли он или бодрствует, кажется достоверным, достоверно, причем настолько, что оно может быть положено в основание какой-то науки и метафизики, предельно точной и достоверной,*— чтобы это изречение, говорю я, я мог считать столь же достоверным, как следующее: *два плюс три составляют пять,* не говоря уже о такой степени достоверности, при которой никто не в состоянии выразить сомнения или не может быть обманут неким злым гением; и я не опасаюсь, что в случае, если я буду упорствовать в этой мысли, я покажусь кому-нибудь слишком упрямым. А посему на основе этого твоего закона я либо скажу так: недостоверно, что достоверна вещь, которая представляется достоверной сомневающемуся, спит ли он или бодрствует; следовательно, то, что сомневающемуся, спит ли он или бодрствует, представляется достоверным, может и должно считаться как бы ложным и попросту ложью; либо же, если ты располагаешь каким-то своим особым правилом, ты мне его, несомненно, сообщишь. Перехожу к третьему пункту:

§ 3. Насколько следует считать что-то ложным?

Я спрашиваю: если не представляется достоверным, что два плюс три составляют пять, а на основании предшествующего правила я должен был бы верить и утверждать, что два плюс три не составляют пяти,— надлежит ли мне постоянно этому верить настолько, чтобы быть вполне убежденным, что иначе дело обстоять не может и такой вывод правилен? Ты выражаешь изумление по поводу этого моего вопроса. И неудивительно: я сам ему дивлюсь. Но тебе надлежит мне ответить, коли ты ждешь ответа от меня. Желаешь ли ты, чтобы у меня не было уверенности в том, что два плюс три составляют пять? И, более того, видно, тебе очень хочется, чтобы это всем представлялось верным,

причем верным настолько, чтобы даже злой гений не мог поколебать такую уверенность.

Ты обвиняешь меня в шутовстве: мол, как может нечто подобное прийти в голову здравомыслящему человеку?

Что же, однако, дальше? Значит, это окажется столь же сомнительным и недостоверным, как положение, гласящее, что два плюс три составляют пять? Коль скоро это так, если сомнительно положение, что два плюс три не составляют пяти, я на основании твоего закона уверюсь и скажу, что это — ложь, а потому и выдвину противоположный тезис и установлю, таким образом, следующее: два плюс три составляют пять. Точно таким же образом я буду поступать во всех остальных случаях, и, коль скоро недостоверно, будто существует какое-то тело, я скажу: *Нет никакого тела;* а поскольку недостоверно, что нет никакого тела, я, направив свою волю в прямо противоположную сторону, скажу: *Некое тело существует;* и, таким образом, тело одновременно будет и не будет существовать.

Да, это так, говоришь ты; это-то и называется сомневаться, двигаться по кругу, шагать взад и вперед, утверждать и тотчас же отрицать ту же самую вещь, забивать гвоздь и выдергивать его снова.

Нет ничего прекраснее! Но, манипулируя сомнительными положениями, к чему я приду? Что станет с положением *два плюс три составляют пять?* Или с положением *Нечто есть тело?* Допущу ли я эти тезисы или отвергну?

Не допускай их, говоришь ты, и не отвергай. Не пользуйся ни тем, ни другим, но относи оба эти положения к области ложного; и не ожидай от людей, колеблющихся подобным образом, ничего, кроме столь же колеблющегося, сомнительного и недостоверного.

Поскольку у меня больше нет вопросов, я со своей стороны тебе отвечу, но после того, как дам краткий обзор твоего учения.

1. Мы можем сомневаться относительно всех вещей, особенно материальных, пока у нас не будет других научных оснований, кроме тех, коими мы располагали раньше.

2. Считать что-либо ложным — значит воздерживаться от выражения своего согласия с этой вещью (как с явно ложной) и, направив свою волю в прямо противоположную сторону, выдвинуть об этой вещи свое ложное и надуманное мнение.

3. То, что сомнительно, следует почитать ложным, пока противоположное ему также окажется сомнительным и будет считаться ложным.

Мне было бы совестно оказаться слишком прилежным и потратить множество слов на примечания ко всему тому, что хотя и изложено здесь моими словами, однако не может быть признано мною своим. Я лишь прошу читателей восстановить в своей памяти то, что было написано мною в «Первом размышлении» и в начале второго и третьего, а также в их кратком обзоре: они признают, что почти весь материал моего оппонента взят оттуда, но так перемешан, искажен и перевран, что, хотя в своем месте он не содержит ничего, что не было бы в высшей степени согласно разуму, здесь он по большей части кажется верхом нелепости.

В силу прочных оснований. В конце «Первого размышления» я указал, что относительно всего того, что еще никогда не было нами ясно усмотрено, мы имеем право сомневаться «в силу прочных и продуманных оснований» — поскольку речь там шла только о том высшем виде сомнения, которое, как я часто и настойчиво повторял, является метафизическим, преувеличенным и никоим образом не должно переноситься в повседневную жизнь; к этому виду сомнения должно быть отнесено с достаточно веским основанием все то, что может вызвать хоть малейшее подозрение. Здесь же мой искренний друг приводит в качестве примера вещей, относительно которых я признал необходимость «хорошо обоснованного» сомнения, существование земли, наличие у меня тела и т. п., чтобы его читатели, ничего не ведающие об указанном метафизическом сомнении, применили его к повседневной жизни и решили, что я не в своем уме.

Ничего, говоришь ты, совсем ничего. Я достаточно четко объяснил в различных местах, в каком смысле следует понимать это *ничего*; а именно, его надо понимать таким образом: до тех пор, пока мы обращаем внимание на какую-либо истину, которую воспринимаем предельно ясно, мы не можем выражать относительно нее никакого сомнения; но когда, как это часто бывает, мы не обращаем внимания ни на одну из истин, хотя и припоминаем, что до того мы многое усмотрели достаточно ясно, в этом случае не остается ни одной вещи, относительно которой мы не могли бы с полным основанием сомневаться,— коль скоро мы не ведаем, что все, ясно нами воспринимаемое, истинно. Однако сей педантичный муж понимает это *ничего* таким образом, что из всех слов,

когда-либо произнесенных мною, нет ни одного, к которому нельзя было бы отнестись с сомнением, в частности к тому месту в «Первом размышлении», где я предположил, что я невнимателен ко всему, что воспринимаю ясно; на этом основании он заключает, что и в дальнейшем я не сумею познать ничего достоверного, словно аргументы, которые мы приводим иногда в пользу необходимости сомнения в какой-либо вещи, не будут законными и убедительными, если они не доказывают, что относительно этой вещи надо сомневаться всегда.

Верить, говорить и допускать нечто прямо противоположное тому, в чем выражено сомнение. Когда я сказал, что сомнительные вещи следует в течение какого-то времени считать ложными или отбрасывать как ложные, я недвусмысленно объяснил, что, как я только и разумею, для достоверного исследования метафизических истин должно сомнительные вещи принимать в расчет не более, чем абсолютно ложные. Ни один здравомыслящий человек не мог бы истолковать эти мои слова иначе, как никто не мог бы и приписать мне стремление верить вещам, противоположным сомнительным, и тем более присочинить, как это сделано несколько ниже, будто *я хочу этому верить настолько, чтобы быть вполне убежденным, что иначе дело обстоять не может и такой вывод правилен.* Подобное толкование моих слов прилично лишь человеку, не краснеющему, когда его обзывают шутом и софистом. И хотя это последнее соображение наш автор высказывает не утвердительно, а лишь в виде сомнения, я все же дивлюсь тому, что столь святой муж пожелал в данном случае уподобиться тем подлым хулителям, которые зачастую так излагают вещи, доверия к которым добиваются от слушателя (добавляя при этом, что сами они этому не верят), чтобы хула их осталась безнаказанной.

Существует иное основание для вещей в высшей степени достоверных, причем достоверность эта такого рода, что даже у спящего или безумца не может вызвать сомнений. Не ведаю, с помощью какого рода анализа сумел наш изощреннейший муж вывести это из моего сочинения: не могу припомнить, чтобы я когда-либо подумал нечто подобное даже во сне. Правда, он мог заключить из моих писаний, что истинно все воспринимаемое кем-то ясно и отчетливо, хотя бы этот кто-то при сем сомневался, спит ли он или бодрствует, и даже, если угодно, хотя бы он действительно спал или бредил: ведь не могут быть ясно и отчетливо восприняты вещи, кои не являются та-

кими, какими они воспринимаются, т. е. истинными. Но поскольку лишь разумные люди проводят верное различение между тем, что они воспринимают таким образом, и тем, что лишь кажется таковым или мнится, я ничуть не удивлен той путаницей, которую уготовил здесь наш добряк.

Это-то и называется сомневаться, двигаться по кругу и т. д. Я сказал, что сомнительные вещи должно не больше принимать в расчет, чем если бы они были попросту ложными, дабы полностью отвлечь от них свою мысль, а вовсе не для того, чтобы утверждать то одно, то другое, прямо противоположное. Но наш автор не упускает ни одного случая вывернуть все наизнанку. Между тем стоит все же отметить, что в конце этого раздела, там, где он говорит о своем намерении дать краткий обзор моего учения, он не приписывает мне ничего из тех положений, которые он в предшествующих или в последующих разделах порицает или высмеивает: таким образом он ясно показывает нам, что клеймит меня здесь только в шутку, на самом же деле не верит тому, что сам пишет.

ОТВЕТ

Отв. 1. Если упомянутый закон, относящийся к исследованию истины,— то, что вызывает хоть малейшее сомнение, следует считать ложным — понимать так: когда мы исследуем, что именно является достоверным, мы ни в коем случае не должны опираться на недостоверные положения или на те, что оставляют место для сомнения,— то закон этот правилен, широко распространен и является самым общепринятым у всех философов без исключения.

Отв. 2. Если означенный закон понимать так: когда мы исследуем, что именно является достоверным, мы должны таким образом отринуть все недостоверное или в чем-то сомнительное, чтобы ни в коем случае этим не пользоваться и потому считать это как бы несуществующим, а точнее, вообще никак это не рассматривать, но самым тщательным образом отвлечь от этих вещей наш ум,— этот закон тоже правилен, безупречен и принят даже у недоучек; притом он столь родствен предыдущему, что едва ли от него отличим.

Отв. 3. Если упомянутый закон сформулировать так: когда мы исследуем, что именно является достоверным,

мы должны отринуть все сомнительное таким образом, чтобы допустить, что на самом деле эти вещи не существуют или что действительны вещи, им противоположные, причем нам надлежит использовать это допущение в качестве некоего достоверного основания, или, иначе говоря, мы должны использовать эти несуществующие вещи или же основываться на их небытии,— то этот закон неправомерен, ошибочен и противоречит здравой философии, поскольку кладет в основу исследования истинных и достоверных вещей нечто сомнительное и недостоверное или предполагает в качестве достоверного то, что можно повернуть и в ту, и в другую сторону — например, что сомнительные вещи на самом деле не существуют, хотя, может статься, они и существуют.

Отв. 4. Если кто, поняв этот закон, как было указано несколько выше, пожелает воспользоваться им для исследования истинного и достоверного, он только зря затратит свои силы и труд и будет понапрасну вращать свои жернова, так как продвинется в своих поисках не более чем в прямо противоположном направлении. Нужен тебе пример? Некто исследует, может ли существовать тело или что-то телесное, и при этом пускает в ход такой аргумент: недостоверно, будто существует какое-то тело; следовательно, на основе выведенного закона я предполагаю и говорю: никакого тела не существует. Далее он излагает свой аргумент так: не существует никакого тела; однако, с другой стороны, мне хорошо известно, что я есмь и существую, а значит, я не могу быть телом. Великолепно! Но вот он, исходя из того же самого правила, делает противоположный вывод: недостоверно, говорит он, будто существует какое-то тело; следовательно, на основе нашего закона я предполагаю и говорю: никакого тела не существует. Но что представляет собой это положение: никакого тела не существует? Оно безусловно сомнительно и недостоверно. Кто за него поручится? На каком основании? Итак, я прав. Положение это, будто ни одно тело не существует, сомнительно; итак, на основе нашего закона я говорю: некое тело существует. Но я есмь и существую, а значит, я могу быть телом, если ничто иное этому не препятствует. Вот, изволь: я могу быть телом и не могу быть им. Ты мной доволен? Боюсь, даже слишком, как я понимаю из дальнейших твоих вопросов. Итак...

Здесь, в первых двух ответах, мой оппонент соглашается со всеми моими мнениями по предложенной теме, иначе говоря, со всем тем, что может быть извлечено из моего сочинения. Но он добавляет, что все это — *самые общие места, принятые даже у недоучек.* В двух же остальных ответах он порицает то, что ему желательно мне приписать, хотя на самом деле это совершенно нелепые вещи, которые не придут в голову ни одному здравомыслящему человеку. Несомненно, это ловко задумано: таким образом те, кто не читал моих «Размышлений» или читал их недостаточно прилежно, чтобы правильно понять их содержание, могут поверить, поддавшись влиянию его авторитета, что мнения мои смехотворны; других же, кто этому не поверит, он, по крайней мере, убедит в том, что я не написал ничего, что не относилось бы *к самым общим местам, используемым и признанным даже недоучками.* Относительно этого последнего утверждения я не стану спорить. Я никогда не претендовал на новизну моих мнений; напротив, я считаю их самыми древними, поскольку они самые истинные; обычно я ни к чему не стремлюсь с бóльшим усердием, чем к наблюдению над некими простейшими истинами, относительно которых, поскольку они у нас врожденные, наряду с нашими мыслями, я могу тотчас же напомнить другому, чтобы он не думал, будто эти истины были когда-то ему неизвестны. Разумеется, легко понять, что наш автор сражается с моими мнениями лишь по той причине, что считает их и новыми и интересными; конечно же, если бы он считал их настолько нелепыми, как он это изображает, он почел бы их скорее достойными полного презрения и умолчания, а не такого взволнованного опровержения.

Следовательно, на основе выведенного закона я предполагаю и говорю противоположное. Хотел бы я знать, когда и в каких скрижалях он отыскал этот закон. Он уже и раньше довольно настырно его нам навязывал; но и я в своем месте достаточно ясно отринул, что мне принадлежит такой закон, а именно, я сделал это в примечаниях к словам *верить, говорить и допускать нечто прямо противоположное тому, в чем выражено сомнение.* Да и сам он, думаю я, не сможет доказать, что мне принадлежит такой закон, если его об этом спросят. Выше, в § 3, он выводит меня, якобы произносящего такие слова о вещах сомнительных: *Не допускай их, не отвергай, не пользуйся*

ни тем, ни другим, но относи оба эти положения к области ложного. А несколько ниже, в своем кратком обзоре моего учения, он приписывает мне утверждение, будто необходимо *воздерживаться от выражения своего согласия с сомнительной вещью (как с явно ложной) и, направив свою волю в прямо противоположную сторону, выдвинуть об этой вещи свое как бы ложное и надуманное мнение,*— а ведь это совсем не то, что *предполагать и говорить нечто прямо противоположное,* ибо в таком случае, согласно его предположению, это противоположное допускают как истинное. Когда в «Первом размышлении» я сказал, что хочу попытаться на какое-то время убедить себя в вещах, противоположных тем, в которые я напрасно верил раньше, я тут же добавил, что хочу сделать так для того, чтобы как бы уравновесить на весах тот и другой предрассудок и при этом не отдавать предпочтения одному перед другим, а вовсе не для того, чтобы принять один из них за непреложную истину и утвердить эту истину в качестве основоположения наидостовернейшего знания. Итак, я желал бы знать, с каким намерением он приводит этот свой пресловутый закон. Если для того, чтобы приписать его мне, пусть искренне в этом сознается, ибо из собственных его слов ясно: ему самому хорошо известно, что этот закон не имеет ко мне отношения: ведь быть того не может, чтобы кто-либо считал необходимым расценивать оба положения как ложные (как он мне это приписывает) и одновременно допускал противоположное одному из них и называл это противоположное истинным,— как это подразумевает данный закон. Если же он приводит здесь этот закон лишь из духа противоречия, дабы получить повод для критики, то я восхищен остротой его ума, не сумевшего изобрести ничего более правдоподобного и тонкого. Поражаюсь я также его досугу, который позволяет ему растрачивать много слов на опровержение столь нелепого мнения, что оно показалось бы немыслимым даже семилетнему мальчику; следует отметить, что мой оппонент до сих пор нападал здесь только на этот нелепейший и пресловутый закон. Наконец, меня изумляет сила его воображения, позволяющего ему сражаться лишь с этой пустейшей и извлеченной из глубин его собственного мозга химерой, а между тем становиться в такую позу и постоянно пользоваться такими словами, как если бы он считал меня своим противником, сражающимся с ним лицом к лицу.

ВОПРОС ВТОРОЙ

Является ли правильным методом философствования отбрасывание всего сомнительного

Во-вторых, ты спрашиваешь меня, является ли правильным методом философствования отбрасывание всех тех вещей, кои каким-то образом вызывают сомнение. Но ты не можешь ожидать от меня никакого ответа, если только не раскроешь подробнее свой метод. Однако вот как ты это делаешь.

Дабы я мог философствовать, говоришь ты, и исследовать, существует ли что-нибудь достоверное или в высшей степени достоверное и что́ это такое, я поступаю так: я принимаю за ложные все те вещи, в которые я некогда верил и которые раньше знал, хотя эти вещи сомнительны и недостоверны, и всецело их отвергаю; я убеждаю себя в том, что нет ни земли, ни неба и ничего из вещей, в существование коих я раньше верил, нет даже самого мира, какого-либо тела или мысли — одним словом, ничего. Затем, свершив это всеобщее отрицание и торжественно поклявшись в абсолютном небытии вещей, я полностью отдаюсь своей философии и под ее водительством мудро и осторожно исследую истинное и достоверное, а также не существует ли на свете некий могущественнейший и в высшей степени злокозненный гений, стремящийся ввести меня в заблуждение. Поэтому, дабы не быть обманутым, я проявляю сугубую бдительность и твердо решаю не принимать на веру ничего, кроме такого рода вещей, в отношении которых этот хитроумнейший гений, как бы он ни старался, не смог бы меня провести, и, напротив, чтобы я сам никакою силой не мог утаить от себя бытие этих вещей и тем более — его отвергнуть. И вот я мыслю, обкатываю свои мысли так и эдак, пока какая-то вещь не покажется мне достоверной, и, коль скоро нападу на такую, я использую ее наподобие Архимедовой точки опоры для ниспровержения всего остального: таким образом я добиваюсь выведения одних абсолютно достоверных вещей из других.

Просто великолепно, и что до внешнего вида, то я готов признать, что этот метод представляется мне блестящим и выдающимся; однако если ты рассчитываешь на точный ответ, то я могу его дать не раньше, чем на каком-то опыте и на практике испытаю этот твой метод и ступлю

на испытанный и безопасный путь. Посмотрим же сами, что несет в себе этот метод, и, поскольку ты в нем понаторел и тебе знакомы его повороты, извивы, пороги, будь здесь, прошу тебя, моим проводником. Возвести же нам свой метод, и ты получишь в моем лице верного товарища или ученика. Каков будет твой наказ? Я охотно вступлю на эту дорогу, даже если она совсем нова и устрашает меня, не привыкшего к ее затененности,— настолько властно меня манит образ истины. Я внимаю тебе: ты велишь мне подражать твоим действиям и идти по твоим стопам. Прекрасный способ повелевать и вести за собой! Он мне приятен, и я повинуюсь.

§ 1. Подготавливается доступ к методу

Начав с того, говоришь ты, что я перебрал в уме свои старые представления, *я в конце концов вынужден признать, что из вещей, некогда почитавшихся мною истинными, нет ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться; к такому выводу я пришел не по опрометчивости и легкомыслию, но опираясь на прочные и продуманные основания. Поэтому я должен тщательно воздерживаться от признания истинности этих вещей — так, как если бы они были явно ложными,— если я только хочу прийти к чему-либо достоверному. Поэтому я поступлю хорошо, если, направив свою волю в прямо противоположную сторону, обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения абсолютно ложными домыслами — до тех пор, пока, словно уравновесив на весах мои предрассудки, я не избавлюсь от своей дурной привычки отвлекать мое суждение от правильного восприятия. Итак, я сделаю допущение, что какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися, ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения.* Я уверю себя в том, что на свете решительно ничего нет — ни неба, ни земли, ни умов, ни тел, и стану утверждать, что нет никаких умов, никаких тел и т. д.; это должно стать поворотным пунктом, главной приметой. *Я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти, крови, каких-либо чувств: обладание всем*

этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение.

Задержимся на этом немного, если угодно, дабы перевести дух. Новизна дела чуть-чуть меня взволновала. Ты велишь мне отречься от всего прежнего?

— Да,— говоришь ты,— отречься от всего.

— Как, решительно от всего? Ведь когда говорят обо всем, не допускают исключений.

— От всего,— повторяешь ты.

Как мне ни горько, я так и делаю. Однако это очень жестоко, и, откровенно говоря, я делаю это не без тревоги; если ты не избавишь меня от этого страха, боюсь, как бы мы не прошли мимо обещанной тобой двери. Ты признаешь все прежнее сомнительным, причем, как ты говоришь, признание это вынужденное. Почему же ты не даешь войти в меня той же силе, дабы я сам был вынужден сделать то же признание? Скажи, умоляю, что тебя вынуждает? Я слышу от тебя только, что основания твои прочны и продуманны. Но каковы же они? Ведь если они прочны, зачем их отбрасывать? Почему их не сохранить? Если же они сомнительны и вызывают недоумение, какой силой могут они тебя вынудить?

— Вот,— говоришь ты,— они у всех на виду. У меня в обычае пускать их вперед, как стражников, чтобы они начинали битву. А именно, нас иногда вводят в заблуждения чувства. Иногда мы грезим во сне. Иногда некоторые безумцы бредят и думают, что видят то, чего они вовсе не видят и чего даже не существует.

— И это все? Но ты обещал *прочные* основания и *продуманные*, и я ожидал потому оснований достоверных, свободных от всяких сомнений — словом, таких, каких требует твой путеводный компас, которым мы сейчас пользуемся, до такой степени точный, что он исключает и тень сомненья. Однако таковы ли твои эти принципы? Разве они не являют собой лишь сомнения и чистейшей воды догадки? «Иногда нас вводят в заблуждение чувства»; «Иногда мы, между тем, грезим во сне»; «Некоторые безумцы бредят». Каким же образом ты наверняка и с полной несомненностью вывел это из своего правила, которое у тебя всегда под рукой, а именно что *необходимо всячески избегать допущения таких истин, истинность коих не может быть нами доказана?* Разве было такое время, когда ты мог бы с уверенностью сказать: «Несомненно, сейчас мои чувства меня обманывают, я точно это знаю»; «Сейчас я сплю»; «Немного раньше я спал»;

«Вот этот человек безумен и думает, будто он видит то, чего вовсе не видит, причем он не лжет»? Если ты скажешь, что такое время было, позаботься о том, чтобы это доказать; позаботься также, чтобы тот злой гений, о котором ты помнишь, тебя, чего доброго, не обманул; да и вообще следует опасаться, чтобы именно в тот момент, когда ты произносишь продуманные и верные слова, что «чувства иногда нас обманывают», этот злодей не указал на тебя пальцем и не высмеял твоей доверчивости.

Если же ты отрицаешь обман чувств, почему ты так уверенно утверждаешь: «Иногда мы грезим во сне?» Почему на основе своего первого закона ты не устанавливаешь для себя правило: «Вообще недостоверно, будто нас иногда вводят в заблуждение чувства, будто мы иногда спим или будто безумцы бредят; а следовательно, я скажу вот как и установлю следующее правило: чувства нас никогда не обманывают, мы никогда не грезим во сне и никто не безумствует»?

— Но,— говоришь ты,— я все это предполагаю.

— Что до меня, то именно в этом мое опасение. Стоило мне сделать один только шаг, как я почувствовал, сколь рыхлы твои основания и как они уплывают у меня из-под ног, подобно призракам, так что я поостерегся их утоптать. У меня тоже есть предположения.

— Так, «у меня есть предположения». Достаточно, если ты предполагаешь. Достаточно, если говоришь: я не знаю, сплю ли я или бодрствую; я не знаю, обманывают меня чувства или же нет.

Но с твоего разрешения, я скажу, что мне этого не довольно. И я не понимаю, откуда ты взял свое умозаключение: я не знаю, бодрствую я или сплю; значит, я иногда сплю. А что, если ты никогда не спишь? Или если ты спишь всегда? Что, если ты вообще не способен спать, или тебя лишит сна хохот твоего гения, который убедит тебя наконец, что ты иногда спишь и обманываешься, тогда как этого вовсе не происходит? Поверь мне: с той минуты, как ты ввел пресловутого гения, с помощью которого свел свои прочные и продуманные основания к этому «может быть», ты все испортил, и из этого зла ты не извлечешь ничего хорошего. Что, если этот лукавец изобразит тебе всё как сомнительное и неверное, хотя оно прочно и достоверно, с таким умыслом, чтобы в случае твоего полного отрицания всех вещей сбросить тебя голым в крутую стремнину? И не поступишь ли ты обдуманнее, если до своего отречения предложишь себе самому досто-

верный закон, гласящий, что все, что ты отринешь, будет отринуто правильно? Ведь дело это великое и многозначительное — такое полное отречение от всего старого; и если ты мне поверишь, ты призовешь свои размышления на суд, дабы подвергнуть их серьезному обсуждению.

Но ты говоришь: я не могу больше должного предаваться неверию и знаю, что из этого не последует никакой опасности или ошибки.

Как можешь ты говорить: «Я знаю»? Неужели достоверна и несомненна возможность поместить в храме Истины, по крайней мере, обломки великого крушения? Или, коль скоро ты открываешь новую философию и помышляешь о создании школы, ты намереваешься начертать у входа золотыми буквами надпись: *Я не могу больше должного предаваться неверию*,— дабы (говорю я) это твое посвящение повелевало вступающим в храм отбросить старое положение «Два плюс три составляют пять» и свято хранить лишь это: «Я не могу больше должного предаваться неверию»? А что, если какой-нибудь новичок проворчит и процедит сквозь зубы: мне велят отбросить старую истину, никогда никем не подвергавшуюся сомнению: «Два плюс три составляют пять», поскольку может случиться, что меня дурачит какой-то гений; вместо этого мне велят свято беречь это двусмысленное, со всех сторон уязвимое «Я не могу больше должного предаваться неверию» в качестве максимы, относительно которой гений не сможет меня дурачить! Что скажешь ты на это? И поручишься ли мне здесь, что мне нечего бояться, нечего опасаться козней злого гения? Несомненно, даже если ты всеми средствами клятвенно подтвердишь мне эту свою максиму, я не без великого ужаса перед чрезмерным неверием отрекусь от всего прежнего, старого, как бы рожденного вместе со мной, и предам проклятью, как ложные, положения: «Доказательство в [модусе] barbara[40] совершенно правильно», а также: «Я есмь нечто состоящее из тела и души». Да и, если позволено мне угадать по выражению твоего лица и по голосу, даже ты, прочащий себя всем остальным в вожатые и прокладывающий нам путь, не избавился от страха. Скажи откровенно и искренне, как тебе свойственно: так ли уж без колебаний ты отвергаешь старое представление: «У меня есть ясная и отчетливая идея Бога»? Или это: «Верно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо»? Или: «Мыслить, питаться, чувствовать — все это вовсе не относится к телу, но лишь к уму»? Я могу привести еще тысячу подобных

положений. Я очень серьезно предъявляю тебе этот иск и умоляю тебя: ответь, пожалуйста. Можешь ли ты, покидая старую философию и зачиная новую, отрясти это, как прах со своих ног, выбросить, проклясть как ложное, причем сделать это вполне сознательно? Или же ты выдвинешь и допустишь противоположные максимы: «Именно сейчас у меня нет ясной и отчетливой идеи Бога»; «До сих пор я ошибочно верил, будто питание, мышление и ощущение вовсе не относятся к телу, но лишь к уму»? Но увы, как я мог запамятовать собственное решение! Что я делаю?! Ведь сперва я полностью доверился тебе как товарищ и ученик — и вот я колеблюсь пред входом, исполненный страха и упорного нежелания. Прости мне; я тяжко согрешил и обнаружил всего лишь скудость и нищету ума. Ведь я должен был, отбросив всякий страх, бестрепетно вступить во мрак отреченья — а я заколебался и отступил. Я искуплю, если ты мне простишь, мой грех и полностью исправлю свое злодеяние, широким и свободным жестом отбросив все старое. Я отрекаюсь от всего старого и его проклинаю. Не сердись, если я не призываю в свидетели небо и землю: ведь ты не желаешь их бытия. Не существует ничего, решительно ничего! Веди меня — я последую за тобой. Признаюсь: ты не тяжел на подъем! Итак, ты не откажешься идти первым.

ПРИМЕЧАНИЯ

Те вещи, которые я раньше знал, хоть они сомнительны. Здесь он поставил *знал* вместо *считал, что знаю*. Ведь есть определенное противоречие между выражениями *знать* и *эти вещи сомнительны* — противоречие, которого он, без сомнения, не приметил. Но это не следует приписывать его злонамеренности, ибо в таком случае его нападки не были бы столь легкими: обычно, приписывая мне вымышленные выражения, он позволяет себе весьма многословно их высмеять.

Я утверждаю, что нет ни умов, ни тел. Он утверждает это, дабы позднее подвергнуть многословной критике и насмешке мое первое предположение — что природа ума мне пока недостаточно ясна. При этом я перечислил ее среди вещей сомнительных; однако затем, придя к тому, что мыслящая вещь не может не быть, и дав этой вещи имя ума, я сказал, что ум существует,— так, как если бы я забыл, что раньше отвергал ум в качестве вещи, согласно

моему допущению мне неизвестной, и так, как если бы я считал необходимым и впредь всегда отрицать те вещи, кои я отрицал раньше ввиду их кажущейся сомнительности; причем я как бы считал, что они ни в коем случае не могут показаться мне позднее истинными и очевидными. Следует отметить, что мой оппонент всюду рассматривает сомнительность и достоверность не как показатель отношения нашего мышления к объектам, но как свойства самих объектов, постоянно им присущие, так что вещи, однажды признанные нами сомнительными, по его мысли, никогда не могут стать достоверными. Однако это следует приписать скорее его благодушию, чем злокозненности.

Решительно от всего? Он точно так же поднимает здесь на смех слово *все*, как ранее выражение *ни одна* [*вещь*], но делает это впустую.

Признание это вынужденное. Здесь он насмехается над словом *вынужденное*, причем также впустую. Ведь те основания, кои сами по себе сомнительны, достаточно сильны для того, чтобы вынудить нас к сомнению, а потому их не следует допускать и сохранять, как выше уже было отмечено. Притом сильны эти основания до тех пор, пока у нас нет никаких других, которые содействовали бы снятию сомнения и установлению истины. А поскольку на протяжении «Первого размышления» я не нашел тех других оснований, хотя всячески искал их и обдумывал, я назвал те основания, коими располагал, прочными и продуманными. Однако это недоступно пониманию нашего автора, ведь он добавляет: *поскольку ты обещал нам прочные основания, я ожидал достоверных истин, таких, каких требует твой путеводный компас*,— так, как если бы этот выдуманный им компас мог быть применен к сказанному в «Первом размышлении». А несколько ниже он говорит: *Разве было такое время, когда ты мог бы с уверенностью сказать: «Несомненно, сейчас мои чувства меня обманывают, я точно это знаю» и т. д.?* — не замечая, что здесь снова возникает противоречие, поскольку нечто принимается за несомненное и в то же время относительно той же вещи выражено сомнение. Но ведь наш автор — простак.

Почему ты так уверенно утверждаешь: иногда мы грезим во сне? Здесь он опять непреднамеренно ошибается. Ибо в «Первом размышлении», полном сомнений, я решительно ничего не утверждал, а между тем он мог извлечь эти слова лишь оттуда. С таким же успехом он мог найти там слова «Мы никогда не спим», а также «Иногда

мы грезим во сне». А когда несколько ниже, где он добавляет: *И я не понимаю, откуда ты взял свое заключение: я не знаю, бодрствую я или сплю, значит, я иногда сплю,* он приписывает мне рассуждение, достойное лишь его самого, именно потому, что он простак.

Что, если этот лукавец (гений) *изобразит тебе все как сомнительное и неверное, хотя оно прочно и достоверно?* Здесь становится совершенно ясным то, на что я обратил внимание выше, а именно, что сомнительность и достоверность рассматриваются им как свойства объектов, а не нашего мышления. В противном случае как мог бы он сочинить, будто я предлагаю в качестве сомнительной вещь, которая является не сомнительной, но достоверной? Ведь из одного того, что я допускаю ее сомнительность, она уже становится таковой. Но, быть может, именно гений помешал ему усмотреть противоречие в своих словах. Прискорбно, что этот гений столь часто вмешивается в его мышление.

Ведь дело это великое и многозначительное — отречение от всего старого. Я достаточно ясно указал на это в конце моего Ответа на Четвертые возражения, а также в предисловии к данным «Размышлениям», кои я именно поэтому предложил для прочтения только самым серьезным умам. Я весьма ясно предупредил об этом в моем «Рассуждении о методе», изданном на французском языке в 1637 г. (на с. 16 и 17), и, поскольку я там описал два рода умов, коим следует изо всех сил избегать подобного отречения, и, возможно, один из таких умов присущ нашему автору, он не должен вменять мне в вину собственные свои ошибки.

Как можешь ты говорить: «Я знаю» и т. д.? Когда я сказал: я знаю, что для меня из этого отречения не последует никакой опасности, я добавил: *поскольку я тогда устремлялся не к свершению дел, но лишь к познанию вещей.* Из этих слов совершенно очевидно, что в этом месте я говорю о моральном методе познания, которого было бы достаточно для руководства в повседневной жизни и который я всегда отличал от того метафизического метода, о котором здесь идет речь: как видно, один только наш автор мог этого не заметить.

Это двусмысленное, со всех сторон уязвимое «Я не могу больше должного предаваться неверию». Здесь снова в словах нашего автора содержится противоречие. Ведь всем известно: тот, кто не доверяет, до тех пор, пока он не доверяет, ничего не утверждает и не отрицает, а потому и не

может быть введен в заблуждение никаким гением; но гений может обмануть того, кто складывает два и три, как это показывает пример, приведенный самим нашим автором, рассказавшим о человеке, четырежды просчитавшем первый час ночи.

Я не без великого ужаса перед чрезмерным неверием отрекусь от всего старого и т. д. Хотя он весьма многословно пытается внушить, что не следует быть слишком недоверчивым, тем не менее стоит отметить, что он не приводит ни малейшего аргумента (или хотя бы видимости аргумента) в доказательство этого положения — разве только, что он боится или относится с недоверием к тому, что недостойно доверия. Здесь снова налицо противоречие: ведь из того, что он лишь боится быть недоверчивым, а не наверняка знает, что нельзя себе не доверять, следует, что не доверять он должен себе самому.

Так ли уж без колебаний ты отвергаешь старое представление: «У меня есть ясная и отчетливая идея Бога»? Или это: «Верно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо»? Он называет это представление старым, опасаясь, как бы оно не было принято за новое и впервые мною подмеченное. Что же, по мне, пусть будет так. Он стремится также бросить тень сомнения на мое представление о Боге — правда, лишь вскользь; возможно, он поступает так из опасения, как бы те, кто знает, насколько тщательно я изъял из области своего отрицания все, что относится к благочестию и вообще к морали, не приняли его за клеветника. Наконец, он не понимает, что отрицание приличествует лишь тому, кто пока еще не воспринимает чего-то ясно и отчетливо; например, оно хорошо знакомо скептикам, поскольку в качестве таковых они никогда ничего не воспринимают ясно. Если бы они что-либо ясно воспринимали, они в силу одного этого перестали бы сомневаться и не были бы скептиками. И поскольку едва ли другие люди до подобного отрицания могут когда-либо воспринять что-то ясно — с той именно ясностью, которая требуется для метафизической достоверности, указанное отрицание более чем полезно для тех, кто способен на такое ясное восприятие, но пока им не обладает. Однако, как показывает опыт, оно бесполезно для нашего автора; напротив, я полагаю, что он должен тщательно его избегать.

Неужели «мыслить, питаться, чувствовать — все это вовсе не относится к телу, но лишь к уму»? Он приводит эти слова как мои, и притом так уверенно, что никто не

может в них усомниться. Однако в моих «Размышлениях» нет ничего более приметного, чем тот факт, что питание я отношу к свойствам одного только тела, а вовсе не к уму, или к мыслящей части человека. Таким образом, из одного этого становится ясным, что, во-первых, он совсем не понял моих слов, хотя он и берется их опровергать, а во-вторых, что его опровержение ложно, поскольку во «Втором размышлении» я отнес питание к душе, говоря об общепринятом представлении; и, наконец, ясно, что наш автор считает несомненным многое из того, что нельзя принимать на веру без исследования. И уже в самом конце он делает здесь совершенно верное заключение, что *он проявил во всех этих вопросах лишь скудость и нищету ума*.

§ 2. Открывается доступ к методу

Ты говоришь, что после того, как отрекся от всего старого, ты начинаешь философствовать так: *Я есмь, я мыслю; я существую, пока я мыслю*. Сколько бы раз я ни произносил это «Я существую», сколько бы ни воспринимал это умом, оно по необходимости истинно.

Прекрасно, досточтимый муж. Ты нашел Архимедову точку опоры: несомненно, если ты пожелаешь, твой рычаг сдвинет мир; вот уже все колеблется! Но я тебя спрашиваю (ведь, я думаю, ты хочешь срезать все по живому, дабы в твоем методе осталось лишь то, что ему глубоко присуще и связано с ним необходимой связью), почему ты упоминаешь ум — тогда, когда говоришь о *восприятии умом*? Разве ты не повелел отправить тело и ум в изгнание? Правда, быть может, ты это запамятовал: настолько это суровое требование, даже для людей самых опытных,— полностью забыть все то, к чему мы привыкли с детства, что я, человек незрелый, желал бы не потерять надежду, если мне случится не устоять. Но умоляю тебя, продолжай.

Снова и снова, говоришь ты, *я размышляю над тем, чтó я есмь и что я о себе некогда думал, прежде чем погрузился в размышления; из этого размышления я затем исключу все то, что может быть хоть слегка поколеблено новыми доводами, дабы осталось лишь то, что явит себя достоверным и неопровержимым.*

Осмелюсь ли я — прежде чем ты сделаешь шаг в этом направлении — выведать у тебя, с каким намерением ты, свершивший торжественный обряд отречения от всего старого как от сомнительного и ложного, хочешь снова иссле-

довать это старое, словно ты надеешься извлечь из этих лоскутов и обрывков что-нибудь достоверное? Что это даст, если некогда ты имел о себе неверные представления? Более того, поскольку все, что ты несколько выше проклял, было сомнительным и неверным (иначе для чего тебе было от этого отрекаться?), как может случиться, чтобы таким же путем это стало несомненным и достоверным? Разве только твое пресловутое отречение было чем-то вроде снадобья Кирки [41] или, еще того хуже, чем-то вроде отравы, щелока. Правда, я предпочитаю чтить твой замысел и им восхищаться. Часто случается, что тот, кто хочет показать своим друзьям вход в царские хоромы, вступает туда с черного хода, а не с парадного, главного. Я следую за тобой подземными ходами, пока наконец не прикоснусь к Истине.

Чем же, говоришь ты, *я считал себя раньше? Разумеется, человеком.*

Потерпи же и здесь, если я выражу свое восхищение твоим искусством: ты пользуешься сомнительными вещами для утверждения достоверных и, дабы вывести нас на свет Божий, погружаешь нас во тьму. Хочешь, я пораскину умом, чтобы установить, кем я считал себя некогда? Хочешь ли, чтобы я воскресил это старое, избитое изречение, от которого давно уже отказались,— «Я есмь человек»? А что, если Пифагор или кто-то из его учеников будет при сем присутствовать? Если он скажет тебе, что он некогда был самым что ни на есть петухом? [42] Не говорю уж о тронутых, маньяках, безумцах и буйно помешанных. Однако ты опытный и сведущий вожатый; ты познал все извивы и уклоны. Я пребываю в доброй надежде.

Что есть человек? — спрашиваешь ты. Но если ты ждешь от меня ответа, позволь мне тебя спросить: какой человек тебя интересует? Не тот ли, кем я некогда себя воображал, думая, что я таков, и кого с тех пор, как я от него по твоей милости отрекся, я считаю несуществующим? Если ты спрашиваешь о нем — о том, кого я раньше неверно себе представлял, то он есть некое сочетание души и тела. Доволен ли ты? Думаю, что да, поскольку ты продолжаешь так...

ПРИМЕЧАНИЯ

Я начинаю философствовать: *Я есмь, я мыслю; я существую, пока я мыслю.* Надо отметить следующее: здесь он признается, что я отправляюсь в своем философствовании или в установлении каких-то твердых положений от позна-

ния моего собственного бытия. Я подчеркиваю это, дабы было понятно, что в других местах, где он изображает дело так, будто я отталкиваюсь в своем философствовании от положительного, или утвердительного, отрицания всего сомнительного, он утверждает прямо противоположное тому, что на самом деле думает. Не стану добавлять, с какой тонкостью он выводит меня здесь в роли новичка в философии: *Я есмь, я мыслю* и т. д.: ведь, даже если я умолчу об этом, искренность всего того, что он говорит, очевидна.

Почему ты упоминаешь ум — тогда, когда говоришь о восприятии умом? Разве ты не повелел отправить тело и ум в изгнание? Я уже давно предупреждал, что он подготавливает эту игру на слове *ум.* Однако *воспринимается умом* не означает здесь ничего, кроме как *мыслится,* и потому он заблуждается, предполагая, будто я упоминаю здесь ум как часть человека. Помимо того, хотя я и отбросил перед этим ум вместе со всеми остальными вещами (как нечто сомнительное или пока еще мною ясно не познанное), это не препятствует тому, чтобы я после восстановил его в правах — когда окажется, что я его ясно воспринял. Но именно этого наш автор не постигает, поскольку он считает сомнительность чем-то неотделимым от самих вещей. Ибо несколько ниже он спрашивает: *как может случиться, чтобы это* (т. е. то, что раньше было сомнительным) *таким же путем стало несомненным и достоверным*? При этом он хочет, чтобы я торжественно отрекся от истинности этих вещей, а также восхищается тем искусством, с каким я ради установления достоверного отталкиваюсь от сомнительного, и т. д.— словно я и в самом деле положил в основу своей философии неизменное представление обо всем сомнительном как о ложном.

Хочешь, я пораскину умом, чтобы установить, кем я считал себя некогда? Хочешь ли, чтобы я воскресил это старое, избитое изречение и т. д.? Я воспользуюсь здесь знакомым примером, дабы объяснить ему смысл того, что я проделал, а также дабы он в дальнейшем не мог этого не понять и не осмелился бы делать вид, будто он ничего не понял. Предположим, что у него в руках была бы корзина, полная яблок, и он опасался бы, как бы какие-то из этих яблок не оказались гнилыми; если бы при этом он решил выбросить гнилые яблоки, дабы они не испортили остальных, как бы он поступил? Разве он не опустошил бы прежде всего всю корзину? А затем, перебрав по отдельности каждое яблоко, разве не положил бы он обратно в корзину лишь те из них, которые признал бы хорошими, отбросив все

остальные? Точно таким же образом те, кто никогда не философствовал правильно, имея в своем уме различные мнения, накопленные ими с детства, справедливо опасаются, как бы они не оказались в большинстве своем ложными, и делают попытку отделить их от прочих, дабы из-за этой мешанины все их мнения не стали недостоверными. Лучший путь для достижения их цели — отбросить раз и навсегда все свои прежние мнения как недостоверные или ложные, а затем, перебрав каждое свое мнение по порядку, сохранить лишь те, кои они признают истинными и несомненными. Таким образом, я не ошибся, отбросив сначала все мнения; а затем, когда я приметил, что самым достоверным и очевидным из познанного мной после этого является мое существование как мыслящего ума, я правильно поставил затем вопрос, чем я считал себя некогда,— не для того, чтобы продолжать верить относительно себя во все прежнее и сейчас, но для того, чтобы, восприняв нечто как истинное, сберечь это в себе, а ложное отбросить, недостоверное же отложить для последующего рассмотрения. Отсюда ясно, что наш автор весьма нелепо именует это *искусством извлечения достоверного из недостоверного* или, как он это делает ниже, *методом сновидений*; а то, что он здесь болтает о Пифагоровом петухе или (в двух следующих параграфах) о мнениях других лиц относительно природы души и тела, вообще не имеет никакого отношения к делу. Ведь я и не должен был, и не желал пересматривать все мнения прочих людей по этому вопросу, но рассмотрел лишь то, что некогда самопроизвольно и естественно мне представлялось или так виделось обычно другим, дабы понять, истинно ли это или ложно; я сделал это не с тем, чтобы уверовать в эти вещи, но лишь с тем, чтобы их исследовать.

§ 3. Что такое тело?

Что же такое, говоришь ты, тело? Что́ я некогда разумел под словом «тело»?

Не досадуй на меня, если я стану внимательно оглядывать всю местность и если я на каждом шагу буду опасаться попасть в ловушку. Ибо скажи мне, прошу тебя, о каком вопрошаешь ты теле? Не о том ли, которое я некогда представлял себе складывающимся из определенных свойств, и, как я теперь полагаю на основе законов отрицания, представлял ошибочно? Или ты имеешь в виду какое-то другое тело, если только существование такового мыслимо? Ибо

что мне известно? Я пребываю в сомнении, может ли оно существовать или нет. Но если ты спрашиваешь о первом, я без труда отвечу: *Под телом я разумел все то, что может иметь некие очертания, занимать определенное место, заполнять пространство таким образом, чтобы из данного пространства было исключено любое другое тело, а также может восприниматься чувствами и передвигаться, если на него воздействует другое соприкасающееся с ним тело.* Вот первое мое представление относительно тела. Это означает, что все вещи, обладающие перечисленными мной свойствами, я именую телами; однако это не значит, что я считаю, будто помимо этого ничто не может быть или именоваться телом, ибо одно дело — сказать: «Я разумею под телом то или иное», а другое дело — если я говорю: «Под телом я не разумею ничего иного». Если же ты спрашиваешь о теле во втором упомянутом выше смысле, то я отвечу тебе согласно с мнением новейших философов (ведь тебя интересует не столько мое мнение, сколько то, что́ могут думать по этому поводу разные люди): под телом я понимаю все, что может либо занимать определенное место, как камень, либо быть ограниченным каким-то местом таким образом, чтобы целиком помещаться в этом целом месте и целиком — в любой его части, как это бывает с неделимыми сущностями величины либо камня и т. п., кои некоторые новейшие мыслители сопоставляют с ангелами или с неделимыми душами. Эти мыслители учат, не без взрыва рукоплесканий или, во всяком случае, не без самолюбования (как это можно видеть у Овьедо), что тела являются либо актуально протяженными, как камень, либо потенциально, как упомянутые неделимые сущности, а также что тела либо делимы на части, как камень, либо не допускают такого деления, опять-таки как вышеуказанные неделимые сущности. Далее, согласно этому учению, тела либо движимы другими телами, как камень движется снизу вверх, либо движутся сами по себе, как камень, падающий сверху вниз; тела бывают чувствующими, как, например, собака, мыслящими, как, например, обезьяна, или одаренными воображением, как, например, мул. И если я когда-то сталкивался с тем, что было движимо чем-то другим или двигалось само по себе, что чувствовало, воображало или мыслило, я называл это — если не было к тому никаких препятствий — телом и продолжаю называть это так по сей день.

Но ты говоришь, что это плохо, неверно. *Ибо я никоим образом не считал, что свойство самодвижения, ощущения или мышления присуще природе тела.*

Ты не считал этого? Что ж, раз ты так говоришь, я тебе верю: ведь мысли наши свободны. Но пока ты так думал, ты должен был сохранить свободу суждения и для всех остальных; я не поверю, будто ты таков, что хочешь быть судьею над мыслями каждого и одни мысли отбрасывать, а другие одобрять. Ведь для этого у тебя должен быть испытанный и верный канон мышления; а поскольку ты умолчал о нем, когда велел нам от всего отречься, я, с твоего разрешения, воспользуюсь дарованной нам от природы свободой. Ты некогда считал, и я считал некогда... Правда, я считал так, ты — иначе, и, может быть, оба мы попадали тогда пальцем в небо. Но, по крайней мере, ни ты, ни я не избежали каких-то сомнений, поскольку и тебе и мне при вступлении на новый путь надо было отбросить свое старое мнение. А посему, дабы не длить этот спор, если ты желаешь определить тело на основе своего особого мнения так, как оно было определено вначале, я тебе не мешаю; более того, я допускаю такое определение, если только ты припомнишь, что оно охватывало не любое тело вообще, но некий определенный род тел, остальные же тела в нем были опущены — те, которые, по мнению ученых мужей, представляют собой нечто спорное (а именно, спорно, существуют ли они и могут ли существовать); во всяком случае, им не может быть дано никакое достоверное определение (достоверное, по крайней мере, той достоверностью, коей ты от нас требуешь) — могут ли они быть или нет. Таким образом, остается сомнительным и недостоверным, верно ли или нет было до сих пор определено всякое тело. Итак, продолжай, если тебе угодно, пока я между тем за тобою следую, и следую, несомненно, с охотой, равной самому наслаждению,— до того влечет меня новая и неслыханная надежда извлечь нечто достоверное из недостоверного.

ПРИМЕЧАНИЯ

Чувствовать, как, например, собака, мыслить, как, например, обезьяна, или обладать воображением, как, например, мул. Здесь он хочет втянуть меня в словесную перепалку и, чтобы добиться признания, будто я ошибочно определил различие между умом и телом, которое состоит, по моему мнению, в том, что ум мыслит, а тело — нет, но его отличительным признаком является протяженность, он уверяет, будто все, что чувствует, воображает и мыслит, именуется телом. Конечно, пусть, если ему угодно, называет телами мула или мартышку, и, если он добьется, чтобы

эти новые имена вошли в употребление, я не откажусь ими пользоваться. Но пока у него нет никакого права порицать меня за то, что я пользуюсь принятыми названиями.

§ 4. Что такое душа?

Что ты называешь душой? Что должен я понимать под этим словом — *душа*? Собственно говоря, *на том, что представляет собой душа, я либо не останавливался, либо воображал себе нечто немыслимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по моим более грубым членам: к душе я относил способность питаться, ходить, чувствовать, мыслить.*

Да, это немало. Но, я думаю, ты позволишь спросить тебя здесь еще кое о чем. Когда ты ставишь вопрос об уме, ты выясняешь наши прежние мысли на этот счет, а именно, чтó мы относительно него некогда думали?

Да, говоришь ты, именно так.

Не думаешь ли ты, что в понимании ума мы были настолько правы, что здесь нет нужды в твоем методе? И что никто не заблудится в этих потемках? Ведь изречения философов о душе столь многообразны и противоречивы, что я не могу надивиться на твое искусство, помогающее тебе извлечь из этих грязных отбросов надежное целебное средство; правда, и противоядие изготовляется из змеиного яда. Итак, не желаешь ли ты, чтобы я добавил к этому твоему мнению о душе то, что на этот счет думают или могут думать некоторые другие? Не спрашивай меня, верны или неверны их мнения; довольно, если они настолько в себе уверены, что считают немыслимым переубедить их сколь угодно весомыми доводами. Некоторые из них говорят, что душа представляет собой некий род тела, наименованный таким образом. Почему ты ошеломлен? Таково их мнение, не лишенное, как они думают, видимости истины. А именно, поскольку телом именуется — и действительно является — все то, что протяженно, что имеет три измерения и делимо на определенные части, и поскольку, к примеру, у лошади они наблюдают нечто протяженное и делимое, иначе говоря, плоть, кости и ту внешнюю сопряженность этих частей, которая воздействует на наши чувства, они заключают, основываясь на веских аргументах, что помимо этого сопряжения существует и нечто внутреннее и это последнее тонко, разлито и распространено по всему организму лошади, причем оно также имеет три измерения и делимо — таким образом, что, когда отрезается нога ло-

шади, одновременно отсекается и некая часть этого внутреннего начала; итак, они считают, что лошадь состоит из сочленения двух протяженных, имеющих три измерения и делимых начал, иначе говоря, из двоякого рода тел, кои, поскольку они между собой различаются, имеют также различные имена: одно из них, внешнее, сохраняет название тела, другое, глубинное, именуется душой. Далее, что до ощущения, воображения и мышления, то они считают способность как к одному, так и к другому и третьему присущей душе, или внутреннему телу, однако с некоей причастностью и к внешнему телу, без которого нет никакого чувства. Другие станут утверждать и придумывать что-то другое, но к чему мне все это перечислять? Довольно много таких, кто считает, что души в общем и целом таковы, какими я их только что описал.

Чур, чур меня, говоришь ты, это безбожно!

Да, несомненно. Но зачем ты задаешь мне такие вопросы? Зачем плодишь атеистов — людей, которые всеми помыслами настолько погружены в грязь, что они ничего не видят, кроме тела и плоти? Однако именно потому, что ты стремишься с помощью этого своего метода установить и доказать бестелесность и духовность души человека, тебе менее всего надлежит исходить из такого предположения, но, напротив, ты должен быть уверен, что найдутся противники этого взгляда, которые отвергнут твой тезис или, по крайней мере, из духа противоречия скажут тебе то, что ты только что выслушал от меня. А посему представь себе, что здесь перед тобой один из таких людей, который на твой вопрос: что такое душа? — отвечает то, что ты сам сказал выше: душа — это нечто телесное, тонкое, легкое и разлитое по всей внешней плоти, причем она является первоначалом всякого ощущения, воображения и мышления, и, таким образом, есть три ступени: 1) тело, 2) нечто телесное, или душа (animus), и 3) ум, или дух (spiritus), относительно существования которого и стоит вопрос. Поэтому впредь мы будем пользоваться для обозначения этих трех ступеней следующими именами: тело, душа, ум. Итак, говорю я, представь себе, что на твой вопрос тебе кто-нибудь даст такой ответ. Удовлетворит ли это тебя? Но я не хочу забегать вперед и предвосхищать твое искусство; я иду за тобой. Итак, ты продолжаешь следующим образом...

Да, говоришь ты, именно так. Здесь и почти повсюду в других местах он выводит меня отвечающим ему прямо противоположное моим убеждениям. Но было бы крайне тягостно пересматривать все его выдумки.

Однако именно потому, что ты стремишься с помощью этого своего метода установить и доказать бестелесность и духовность души человека, тебе менее всего надлежит исходить из такого предположения. Он допускает здесь лживое измышление, будто я предполагаю то, что мне надлежит доказать. Но на столь вольные выдумки, которых нельзя подкрепить ни малейшей видимостью аргументации, следует отвечать исключительно указанием на их лживость. К тому же я никогда не поднимал вопроса о том, что именно следует называть телом, духом или умом, но различаю лишь мыслящую вещь и протяженную, к которым, как я показал, относится все остальное; я также неопровержимо доказал, что это две реально различающиеся между собой субстанции. Одну из них я наименовал умом, другую — телом; если же нашему автору неугодны эти имена, он может заменить их другими — я не стану с ним из-за этого спорить.

§ 5. Нащупывается вход в область метода

Все идет хорошо, говоришь ты, фундамент заложен удачно. Пока я мыслю, я существую. Это основоположение надежно и нерушимо. Далее над ним надлежит возвести постройку и тщательно предусмотреть, чтобы меня не обманул злой гений. Я есмь. Но что я собой представляю? Несомненно, нечто такое, чем я считал себя раньше. Но ведь я считал себя человеком, а человек обладает душой и телом. Так не тело ли я? Или я — ум? Тело протяженно, ограничено местом, непроницаемо, зримо. Обладаю ли я каким-либо из этих свойств? Например, протяженностью? Однако какая может быть у меня протяженность, если я совсем ее не имею? Ведь я отверг ее в первую очередь. Быть может, я обладаю свойствами осязаемости, зримости? Даже если я недавно считал, будто я себя вижу и к себе самому прикасаюсь, тем не менее я незрим и не испытываю прикосновения. Я уверен в этом на основе своего отрицания. Так что же я есмь? Я внемлю, размышляю, прикидываю и так и этак — но это ничего не дает. Я уже устал все время повторять одно и то же. Я не нахожу в себе ни одного из

свойств, относящихся к телу. Я — не тело. Однако я существую и сознаю свое существование; в то же время, сознавая, что я существую, я не усматриваю в себе ничего телесного. Так не есмь ли я ум? Что́ именно я считал некогда свойствами ума? Присуще ли мне что-то из этого? Я считал, что уму присуще мыслить: да ведь я мыслю, мыслю! Εὕρηκα, εὕρηκα. Я есмь, я мыслю. Я есмь, пока мыслю; я — мыслящая вещь, я — ум, интеллект, разум. Вот он — мой метод, через который я удачно перешагнул. Ты же, если готов, следуй за мной.

О счастливец, одним прыжком выскочивший из подобной тьмы на свет Божий! Но молю тебя, не откажи мне в руке, которая поддержала бы меня, нерешительного, пока я иду по твоим следам. Я повторяю за тобой все слово в слово, но на свой лад — немножко спокойнее. Я есмь, я существую. Но что я есмь? Не являюсь ли я чем-то таким, что я представлял себе раньше? Но правильно ли я это себе представлял? Сие недостоверно. Я отверг все сомнительное и низвел его к ложному. Значит, я раньше мыслил неверно.

— Совсем напротив! — восклицаешь ты тут.— Стоп! Остановись!

— Остановиться?! Но все колеблется у меня под ногами. А что, если я — нечто другое?

— Однако ты очень труслив! — подаешь ты реплику.— Ты либо плоть, либо ум.

— Пусть будет так. Хотя я, конечно, колеблюсь. Пусть ты и держишь меня за руку, я с трудом осмеливаюсь идти за тобой. А что,— спрашиваю я тебя,— если я — дух? Что — если нечто иное? Не знаю, не ведаю.

— Неважно,— говоришь ты,— ты либо плоть, либо ум.

— Ну, что ж. Итак, я плоть или ум. Но плоть ли я? Несомненно, я буду телом, если обнаружу в себе нечто из свойств, кои, как я некогда верил, присущи телу, хотя я и опасаюсь, правильно ли я в это верил.

— Смелее! — возражаешь ты.— Страшиться нечего. Итак, я осмелюсь, коль скоро ты меня ободряешь. Когда-то я верил, что мышлению присуще нечто телесное. Но я мыслю, мыслю. Εὕρηκα, εὕρηκα. Я есмь, я мыслю. Я — мыслящая вещь, я — нечто телесное, я — протяженность, я — нечто делимое; значение всех этих терминов было мне раньше неведомо. Что же ты сердишься и отталкиваешь меня, совершившего этот скачок? Вот я на суше, стою на том же берегу, что и ты,— благодаря тебе и твоему отрицанию.

— Все это впустую,— подаешь ты голос.

— Но в чем же я погрешил?

— Ты (таково твое возражение) некогда неверно считал, будто мышлению присуще нечто телесное. Ты должен был думать о чем-то духовном.

— Так почему же ты не предупредил меня об этом с самого начала? Почему, увидев полностью готовым и снаряженным для решительного отреченья от старого, ты не повелел мне сохранить в неприкосновенности по крайней мере вот это: «Мышление есть нечто присущее уму» — или даже взыскать это с тебя как плату за вход? Я вообще советую тебе впредь вдолбить это изречение всем новичкам и строго предупредить их, чтобы они не выбросили его вон вместе с другими максимами — например, со старой аксиомой «Два плюс три составляют пять». Правда, я не гарантирую, что они будут повиноваться. Каждый живет своим умом, и ты найдешь немногих, кто удовлетворится этим твоим αὐτὸς ἔφα [43], как некогда беспрекословно принимали слова учителя ученики Пифагора. Что, если найдутся неверующие? Такие, кто откажется тебе следовать и упрямо будет коснеть в своем старом мнении? Как ты тогда поступишь? Не стану взывать к другим, беру в свидетели одного тебя: коль скоро ты гарантируешь силой и весом своих аргументов, что человеческая душа бестелесна и, напротив, совершенно духовна, разве не кажется, когда ты выдвигаешь в качестве основы своего доказательства положение «Мышление есть нечто присущее уму, т. е. вещи совершенно духовной и бестелесной», что ты просто излагаешь новыми словами постулат, заложенный в прежнем твоем вопросе? Словно кто-то может быть настолько туп, что, поверив, будто «мышление есть нечто присущее духовной и бестелесной вещи» — а между тем он знает и сознает, что он мыслит (да и кто, в самом деле, может не заметить в себе этой плодотворной способности мышления и нуждается для этого в руководителе?),— он усомнится в том, что в нем самом содержится нечто духовное и почти бестелесное?! И дабы ты не подумал, что я бросаюсь пустыми словами, посмотри, сколько есть серьезных философов, считающих, что животные мыслят, и, таким образом, полагающих, что мышление, разумеется не присущее любому из тел, все же присуще протяженной душе, каковой обладают звери, а потому и не является преимущественным свойством ума и духовной вещи! Как, спрашиваю я, поступят они, когда ты велишь им отречься от этого их мнения и безосновательно, просто на слово, принять твое? А сам ты, когда этого требуешь, разве не просишь к себе снисхожде-

ния, разве не нуждаешься в твердой опоре, будучи лишен исходного принципа? Но зачем я с тобой сражаюсь? Если я сделал неверный скачок, хочешь, я возвращусь назад?

ПРИМЕЧАНИЯ

Но что я собой представляю? Несомненно, нечто такое, чем я считал себя раньше. Это, как и в бесчисленных других случаях, он по своему обычаю приписывает мне без всякой видимости истины.

Я уверен в этом на основе своего отрицания. Здесь он снова ложно приписывает мне то, чего я не говорил. Я никогда не строил своих умозаключений на основе того, что я отверг; на самом деле я следующими словами ясно напоминаю противоположное: «Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неведомы, в действительности не отличаются от моего *я*, мне известного, и т. д.».

Так не есмь ли я ум? Неправда, будто я спрашиваю, не есмь ли я ум: я ведь здесь еще не объяснил, что я понимаю под этим словом; на самом деле я поставил вопрос, есть ли во мне какое-либо из свойств, кои я приписывал ранее душе, о которой я в этом месте пишу, и поскольку я не нахожу в ней всего того, что ранее к ней относил, и обнаруживаю одно лишь мышление, я здесь не именую себя душой, но только мыслящей вещью, и даю этой мыслящей вещи название «ум», «интеллект» или «разум», вовсе не стремясь обозначить именем «ум» нечто большее, чем «мыслящая вещь», и при этом восклицать Εὕρηκα, εὕρηκα, над чем наш автор, нелепейшим образом все извратив, смеется. Напротив, я совершенно ясно добавил: «Значение этих терминов было мне ранее неизвестно»; таким образом, не может быть сомнения, что я под этими названиями понимаю здесь в точности то же, что и под именем «мыслящая вещь».

Значит, я раньше мыслил неверно. «Совсем напротив!» — восклицаешь ты. Это опять-таки большая передержка. Я нигде не предполагаю, будто то, чему я доверял прежде, истинно: я только исследовал, истинно ли это.

Либо я плоть, либо ум. Снова неправда, будто я когда-либо выдвигал такое предположение.

Ты (таково твое возражение) некогда неверно считал, будто мышлению присуще нечто телесное. Ты должен был думать о чем-то духовном. Новая подтасовка — будто это мое возражение. Пусть, если ему угодно, утверждает, что

мыслящую вещь лучше именовать телом, нежели умом,— меня это не тревожит: ведь по этому поводу он должен тягаться не со мной, а с грамматиками. Однако, если он домысливает, будто словом «ум» я обозначаю нечто большее, чем словом «мыслящая вещь», я обязан это отвергнуть. То же касается и его высказывания несколько ниже, где он добавляет: *Когда ты выдвинешь положение «Мышление есть нечто присущее уму, т. е. вещи абсолютно духовной и бестелесной»... разве не просишь ты снисхождения, разве не нуждаешься в твердой опоре, будучи лишен исходного принципа?* — я отрицаю, будто я здесь каким-то образом постулировал бестелесность ума, тогда как на самом деле я доказал это лишь в «Шестом размышлении».

Мне надоело так часто уличать его в подтасовках; в дальнейшем я буду этим пренебрегать и все его выходки вплоть до самого конца обходить молчанием. Правда, весьма стыдно смотреть на то, как достопочтенный отец, чтобы удовлетворить свое желание посмеяться надо мной, обрядился в комедийные сокки[44]. Но, обрисовав здесь себя самого как человека трусливого, медлительного, ленивого и туповатого, он тем самым выбрал себе в качестве образца не Эпидиков и Парменонов[45] древней комедии, а пошлейшую современную шутовскую маску и с помощью этой безвкусной дешевки пытается вызвать смех.

§ 6. Вторично делается попытка нащупать вход

— Да, я согласен,— говоришь ты,— лишь бы ты не отступал от меня ни на шаг.

— Повинуюсь тебе и не отступлю от тебя даже на пядь. Берись за дело сначала.

— Я мыслю,— говоришь ты.

— И я также.

— Я существую,— добавляешь ты,— пока я мыслю.

— И я равным образом — пока мыслю.

— Но что же я собой представляю? — задаешь ты вопрос.

— Твой вопрос мудр! Этого я и домогаюсь и охотно спрашиваю вместе с тобой: что же я собой представляю?

Ты продолжаешь:

— Кем я считал себя некогда? Какое представление было у меня тогда о себе?

— Ни слова больше, прошу тебя! Мне и так все понят-

но. Но, молю, помоги мне. Не вижу пока, куда ступить в такой непроглядной тьме.

— Говори вместе со мной,— возражаешь ты,— и сту пай по моим следам. Итак, чем же я считал себя некогда?

— Некогда? А было ли это «некогда»? Верил ли я во что-либо некогда?

— Ты на ложном пути! — возражаешь ты.

— Нет, заблуждаешься, если угодно, ты сам, когда вмешиваешь сюда это «некогда»! Я отрекся от всего прежнего; равным образом и это «некогда» было и остается ничем. Но ты прекрасный вожатый. Как крепко держишь ты меня за руку, как меня тянешь!

— Я мыслю,— говоришь ты,— я существую.

— Это правильно. Я мыслю, я существую. Это я ухватил — но одно только это; кроме этого ничего нет и ничего не было.

— Прекрасно! — говоришь ты.— Что ты некогда думал о самом себе?

— Вижу, ты хочешь меня испытать, не убью ли я целых полмесяца или даже месяц на это подготовительное отречение; но я потратил на него здесь вместе с тобою всего только час, однако со столь великим напряжением духа, что сила действия уравновесила малую длительность срока: я потратил месяц или, если угодно, год. Вот: я мыслю, я существую. Кроме этого ничего нет — я от всего отрекся.

— Но взвесь,— говоришь ты,— то, что́ ты помнишь.

— Что означает это «взвесь»? Я сейчас мыслю, что некогда мыслил; но значит ли это, будто я некогда мыслил, что только что помыслил то, что я мыслил некогда?

— Ты робок,— говоришь ты,— страшишься тени. Начни сначала: «Я мыслю».

— О, я несчастный! Тьма наступает на меня, и я уже не воспринимаю этого «Я мыслю», которое до сих пор казалось мне ясным. Я лишь грежу, что мыслю, а не мыслю на самом деле.

— Но и тот, кто грезит,— возражаешь ты,— мыслит

— Свет возвращается! Грезить — значит мыслить, мыслить — грезить.

— Никоим образом,— возражаешь ты.— Мыслить — понятие более широкое, нежели грезить. Тот, кто грезит, мыслит; но тот, кто мыслит, вовсе не всегда грезит, а мыслит и бодрствуя.

— Верно ли это? Или тебе это снится? Или, быть может, ты мыслишь? Если тебе видится в грезах, что мышление

шире, чем грезы, будет ли оно от этого шире на самом деле? Ведь, если угодно, я могу грезить, будто сновидения обширнее мысли. Но откуда ты взял, что мышление шире, если оно — ничто, если оно только грезы? А если всегда, когда ты считал, будто мыслишь, бодрствуя, ты не мыслил, бодрствуя, но грезил, будто мыслишь в таком состоянии, так что ты всегда только грезишь — иногда о том, что ты грезишь, а иногда — что ты мыслишь, бодрствуя? Что ты мне на это ответишь? Молчишь. Желаешь ли меня слушать? Давай нащупаем другой путь — ведь прежний сомнителен и неверен; не надивлюсь я на то, как это ты пожелал провести меня по нему, не изведав его прежде. Итак, не спрашивай у меня, кем я считал себя раньше, но только кем, как я грежу сейчас, я себя видел некогда в грезах. Если ты задашь мне такой вопрос, я отвечу. И дабы эти выражения грезящих во сне не мешали нашей беседе, я буду пользоваться словами, принятыми у бодрствующих: ты ведь припоминаешь, что «мыслить» впредь должно означать не что иное, как «грезить», а потому и не полагайся на свои мысли больше, чем грезящий полагается на свои сновидения; более того, я советую тебе озаглавить твой пресловутый «Метод» так: «Метод сновидца», а итогом твоей науки да будет максима: *Желающий правильно рассуждать должен грезить*. Я вижу, совет мой пришелся тебе по вкусу, ибо ты продолжаешь следующим образом:

— Итак, чем же я считал себя раньше?

Вот камень преткновения, о который я сейчас лишь споткнулся. Здесь и мне и тебе следует проявить осторожность, а посему разреши мне спросить у тебя, почему ты не предпослал этому вопросу такую максиму: «Я — нечто из тех вещей, в существование коих я некогда верил», или «Я — то, чем я считал себя некогда»?

— В этом нет нужды,— возражаешь ты.

— Прости меня, но нужда в этом есть превеликая; в противном случае ты изнеможешь под тяжким бременем, выясняя впустую, чем ты некогда себя мыслил. И, однако, вообрази: может статься, что ты не есть то, чем считал себя раньше (как это было с Пифагором), но есть нечто другое; так не впустую ли будешь ты спрашивать, чем ты считал себя раньше?

— Но,— возражаешь ты,— предлагаемая тобой максима устарела, и мы от нее отреклись.

— Да, безусловно, если мы отрекаемся от всего. Но что же делать? Либо надо остановиться на этом, либо воспользоваться предложенной максимой.

— Нет,— говоришь ты,— надо идти вперед, но другим путем. Вот: я — либо ум, либо плоть. Разве я плоть?

— Молю тебя, не переступай грани! Откуда ты взял это «я — либо ум, либо плоть», если ты отверг и то и другое? А что, если ты не ум и не плоть, а душа или еще нечто иное? Что я об этом знаю? Ведь именно это мы и исследуем; и если бы я это знал или понимал, я бы не изнурял себя таким поиском. Я не хотел бы, чтобы ты думал, будто я, как праздный гуляка, чтобы только поразвлечься, вступил в эту страну отреченья, полную мрака и ужаса: меня то влечет, то подталкивает одна лишь надежда — обрести достоверность.

— Итак,— говоришь ты,— возьмемся за дело сызнова. Я — либо плоть, либо нечто не являющееся плотью, или, иначе говоря, бестелесное.

— Ты сейчас вступаешь на новый, совсем иной путь. Но надежен ли он?

— Путь этот,— говоришь ты,— надежнейший и необходимый.

— Почему же ты от него отрекся? И разве не прав я был, когда сомневался, не нужно ли что-то сохранить и не чрезмерно ли ты предался недоверию? Но пусть будет так. Пусть это надежно и достоверно. Что же, наконец, дальше?

— Но плоть ли я? — продолжаешь ты.— Разве я нахожу в себе хоть какое-либо из свойств, принадлежащих, как я считал некогда, плоти?

— Вот и другое препятствие! Мы, бесспорно, о него споткнемся, если только ты не предпошлешь ему такую пустышку: «Некогда я правильно судил о том, что́ присуще плоти» или же: «Плоти не принадлежит ничего, помимо того, что я некогда считал ей присущим».

— А это-то чего ради?

— А ради того, чтобы, если ты раньше что-то забыл или неверно о чем-то судил (ведь ты человек и ничто человеческое тебе не чуждо, не так ли?), весь твой труд не пропал даром; да и вообще тебе надо опасаться, чтобы с тобой не случилось того, что приключилось недавно с одним деревенщиной. Увидев издалека волка и оцепенев, он повел такую речь со своим господином, благородным юношей, которого он сопровождал: «Что я вижу? Без сомнения, это зверь: он движется, наступает. Но что это за зверь? Без сомнения, один из тех, которых я знаю. Но кого же я знаю? Бык, лошадь, коза, осел. Так не бык ли это? Нет, он не имеет рогов. Может быть, лошадь? Но слишком мал хвост. Или — коза? Но у козы борода, а у этого нет; значит, и не

коза. Ну, так это осел, раз это не бык, не лошадь и не коза». Что ж ты смеешься? Обожди конца басни. «Но,— возразил ему молодой хозяин,— почему ты не заключаешь из сказанного, что это может быть лошадь, точно так же как и осел? Рассуждай так: не бык ли это? Нет, у него нет рогов. Не осел ли? Нет, я не вижу ушей. Может быть, коза? Но нет бороды. Следовательно, это лошадь». Парень, совсем сбитый с толку этим новым анализом, вскричал: «Нет, нет! Это вообще не зверь! Ведь звери, которых я знаю,— бык, лошадь, коза, осел. А этот — не бык, не лошадь, не коза и не осел. Следовательно,— заключает он, подпрыгивая и торжествуя,— это не зверь: это что-то другое». Несомненно, отважный философ, хотя он выпускник не лицея, а хлева! Не желаешь ли повторить его ошибку?

— Довольно,— говоришь ты,— я тебя понимаю. Он, наверно, допустил про себя, в уме (хоть и промолчал при этом), будто знает всех зверей, или, иначе говоря, подумал так: «Нет ни одного зверя, которого бы я не знал». Но при чем тут наш замысел?

Да ведь это же близнецы! Эти рассуждения сходны между собой, как два яйца от одной курицы! Не притворяйся — ты умалчиваешь о чем-то, что прячешь в душе. Не это ли: «Я знаю все, что имеет или может иметь отношение к телу» или это: «К телу не относится ничего, кроме того, что я некогда мыслил ему присущим»? И действительно, если ты знаешь не все, если хоть что-то упустил, если что-нибудь, на самом деле присущее телу или телесной вещи — такой, как душа,— ты приписал уму, если неверно отделил от тела или телесной души мышление, чувство, воображение,— добавлю даже если ты только подозреваешь, что допустил подобные ошибки, то разве не должен ты опасаться того же исхода, а именно неправильности всех твоих выводов? И конечно, хоть ты и увлекаешь меня за эту грань, если ты не уберешь указанную помеху, я не двинусь с места, не сделаю ни шагу.

— Отступим назад,— говоришь ты на это,— и сделаем третью попытку нащупать вход. Обозрим все подступы, тропки, извивы и изгибы.

— Мне это весьма по душе, но на таком условии: если мы встретим что-то недостоверное, мы не просто отсечем это, но выкорчуем. Что же, предводительствуй; я вырываю все с корнем. Ты продолжаешь...

— Я мыслю,— говоришь ты.

— А я это отрицаю: ты грезишь, что мыслишь.

— Это,— возражаешь ты,— я и называю «мыслить».

— Ты ошибаешься: фигу я называю фигой. Ты грезишь — и это все. Продолжай.

— Я существую,— говоришь ты,— пока я мыслю.

— Пусть. Коль скоро ты хочешь это так называть, не стану с тобой пререкаться.

— Это достоверно,— добавляешь ты,— и очевидно.

— Я не согласен. Ты всего лишь грезишь, будто это для тебя очевидно и достоверно.

Ты стоишь на своем:

— По крайней мере, это очевидно и достоверно для грезящего.

— Я не согласен: это всего лишь видимость, кажимость. На самом деле этого нет.

Ты продолжаешь настаивать:

— Я в этом не сомневаюсь; я осознаю это, и здесь уж гений меня не обманет, хоть и очень будет стараться.

— Я это отвергаю. Ты лишь грезишь, что осознаешь себя, что не сомневаешься и что это для тебя очевидно. Ведь это совершенно разные вещи — когда сновидцу (а также и бодрствующему) что-либо кажется достоверным и очевидным и когда для сновидца (а также для бодрствующего) что-либо на самом деле достоверно и очевидно. Однако здесь мы подошли к черте. Ни шагу дальше! Надо искать другой подступ, дабы не потратить здесь все наше время на грезы. Правда, я в чем-то тебе уступлю: чтобы собрать урожай, нужно сделать посев. Итак, ты уверен. Продолжай. Ты пролагаешь путь.

— Кем,— спрашиваешь ты,— я считал себя некогда?

— Выбрось вон «некогда»! Тернист такой путь. Сколько раз говорил я тебе, что все старые подступы закрыты! Ты существуешь, пока ты мыслишь, и уверен в том, что существуешь, пока ты мыслишь. Я говорю: «пока ты мыслишь», а все минувшее сомнительно и недостоверно; тебе остается лишь настоящее. Однако ты продолжаешь настаивать. Уважаю твою стойкость перед превратностями судьбы!

— Во мне — сущем, мыслящем и являющемся мыслящей вещью — нет ничего, утверждаю я, из тех свойств, что присущи телу, или телесной вещи.

— Я не согласен. Докажи это.

— С того момента,— говоришь ты,— как я все отверг, не существует более никаких тел, ни души, ни ума — одним словом, ничего. Итак, если я существую (как я в этом убежден), я не есмь ни тело, ни что-либо телесное.

— Ты доставляешь мне большую радость, когда так горячишься, принимаешься рассуждать и постепенно начинаешь аргументировать по всей форме! Продолжай, на этом пути мы быстрее отыщем выход из всех этих лабиринтов. И поскольку ты очень щедр, я впредь буду еще щедрее. Итак, я отрицаю и антецедент, и консеквент, и следствие. Прошу тебя, не изумляйся: поступаю я так не без причины. Вот мои основания: я отрицаю следствие потому, что с тем же успехом ты можешь доказывать противное: «С того момента, как я все отверг, нет ни ума, ни души, ни тела — одним словом, ничего. Итак, если я существую, то, поскольку я существую, я — не ум». То гнилой плод, и ты признáешь сейчас его трухлявость. Взвесь между тем про себя, не правильнее ли из твоего антецедента заключить следующее: «Итак, если я существую, то, поскольку я существую, я — ничто». Твой антецедент либо неверно допущен, либо, хоть он и допущен, его сводит на нет привнесенный затем условный оттенок: «Если я существую». А посему я отвергаю этот антецедент — «С того момента, как я все отверг, не существует более никаких тел, ни души, ни ума и ничего иного», и отвергаю его обоснованно. Ибо, когда ты все отверг, либо ты неправильно от всего отрекся, либо твое отреченье неполно; да ты и не мог отречься от всего, ибо по необходимости сам ты, отрекшийся от всего, существуешь. И я скажу, чтобы дать тебе точный ответ: когда ты говоришь, что *ничего нет — ни тела, ни души, ни ума* и т. д., ты либо исключаешь себя из своей посылки — *ничего нет* и т. д., кроме меня,— что необходимо для утверждения этой твоей предпосылки (подобно тому как в логике бывают такие предпосылки: «Все посылки, изложенные в данной книге, ложны»; «Я лгу» [46]; можно привести еще тысячу других примеров посылок, исключающих самих себя), или же ты включаешь в эту посылку самого себя, чтобы отбросить себя вместе со всем остальным, когда ты отрекаешься, когда произносишь: *ничего не существует* и т. д. Если действительно первое, твоя посылка «С того момента, как я все отверг, ничего не существует и т. д.» не имеет силы: ведь ты существуешь, и ты есть нечто; при этом ты необходимо есть тело, либо душа, либо ум, либо, наконец, что-то иное, и, следовательно, по необходимости существует тело, либо душа, либо ум, либо что-то иное.

Если действительно второе, ты погрешаешь против истины, причем двояким образом: одна погрешность возникает, когда ты берешь на себя невыполнимый долг и отвергаешь все, хотя ты сам существуешь; другая состоит в том, что в дальнейшем ты разрушаешь эту свою предпосылку, добавляя: «Итак, если я существую, то, поскольку я существую, и т. д.». Ибо возможно ли, чтобы ты был, если ничего нет? И пока ты предполагаешь все несуществующим, как можешь ты предполагать свое бытие? А если ты его предполагаешь, разве ты не уничтожаешь тем самым только что допущенное положение «Ничего не существует и т. д.»? Итак, твой антецедент ложен, ложен и консеквент. Однако ты возобновляешь сражение.

— Когда я говорю,— возражаешь ты,— «ничего нет», я не уверен в том, что я — тело, душа, ум или нечто иное. Я также не уверен в том, что какая-либо другая вещь есть тело, душа или ум. Следовательно, на основе закона отрицания, согласно которому сомнительные вещи считаются как бы ложными, я говорю и допускаю: нет ни тела, ни души, ни ума и ничего иного. Следовательно, если я существую, то, поскольку я существую, я — не тело.

— Великолепно. Но, молю тебя, позволь мне отбросить все одно за другим по порядку, обдуманно и взвешенно. Итак, когда я говорю: «Ничего нет и т. д.; я не уверен в том, что я — тело, душа, ум или нечто иное», я различаю антецедент: ты не уверен в том, что ты определенно являешься телом, и также не уверен в том, что ты в определенном смысле душа, ум или нечто иное. Да будет таков твой антецедент, ибо это то, чего ты добиваешься. Но ты не уверен и в том, что неопределенно являешься телом, душой, умом или чем-то иным. Я отрицаю этот антецедент, ибо ты есть и по необходимости ты есть тело, душа, ум или нечто иное; ты не можешь серьезно подвергать это сомнению, как бы ни обольщал тебя гений. Перехожу к консеквенту: итак, на основе закона отрицания я могу сказать, что нет ни тела, ни души, ни ума и ничего иного. Я расчленяю также и эту посылку и говорю: определенно нет ни тела, ни души, ни ума и ничего другого. Далее последуют выводы: я могу сказать: неопределенно нет ни тела, ни души, ни ума и ничего другого; я отрицаю этот вывод. И точно таким же образом я могу расчленить твой пресловутый конечный вывод: следовательно, если я существую, то, поскольку я существую, я — не тело. Если это говорится с определенностью, я согласен; если неопределенно — я это отрицаю. Знай мою щедрость: я умножил твои предпосылки вдвое!

Однако ты не теряешь мужества; ты снова выстраиваешь свои войска. Чту твою смелость!

— Я знаю,— говоришь ты,— что я существую, и спрашиваю, кто таков этот известный мне *я*. В высшей степени достоверно, что понятие моего *я*, взятое в столь точном смысле, не зависит от вещей, о существовании коих мне пока ничего не известно!

— Что же дальше? Все ли ты уже сказал? Я ожидал какого-то вывода, как и несколько выше. Может быть, ты испуган тем, что исход будет не лучше, чем прежде? Что ж, это мудро, вполне в твоем духе. Однако я подвожу итог. Ты познал, что ты существуешь. Да будет так. Далее ты спрашиваешь, кто ты таков — тот, кого ты познал. Правильно, я спрашиваю это вместе с тобой, и мы давно уже спрашиваем об этом оба. Понятие твоего искомого *я* не зависит от вещей, о существовании которых тебе до сих пор ничего не известно. Что мне на это сказать? Пока все это неясно. И я не вполне прозреваю, к чему ведет эта твоя максима. В самом деле, если ты вопрошаешь, кто таков ты, коего ты познал, я спрашиваю о том же. Но почему ты спрашиваешь об этом, если уже это знаешь?

— Но я знаю,— говоришь ты,— что я существую, и, однако, не знаю, кто я.

— Прекрасно. Однако откуда ты узнал, кто ты — ты, который существуешь,— если не из того, что ты познал некогда и знаешь с тех пор? Но я полагаю, что некогда познанное тебе ничего не даст: оно вызывает много сомнений и ты от него отрекся. Значит, ты получишь ответ на основе того, что тебе пока неизвестно и что ты узнаешь потом. Не понимаю, почему тебя это так потрясло.

— Я пока не знаю,— возражаешь ты,— существуют ли эти вещи.

— Будь благонадежен — узнаешь когда-нибудь.

— Но что же мне пока делать? — добавляешь ты сокрушенно.

— Ждать! Хотя я не продержу тебя долго в безвестности. Я произведу разделение, как и раньше. Ты не познал определенно и ясно, кто ты: я с тобой здесь согласен. Но ты не познал, кто ты, и в неопределенном и смутном смысле: я отрицаю у тебя такое познание. Ведь ты познал, что ты есть тело, либо душа, либо ум, либо нечто иное. Но все-таки что же дальше? Ты позна́ешь себя ясно и отчетливо. Что ты для этого сделаешь? Только один этот повтор — «определенно, неопределенно» — задержит тебя на целый век. Вымоли себе другой путь, если еще остался какой-то.

Дерзай же — не бросай своего копья. Великие новшества зиждутся на великих и новых трудностях.

— Остается,— говоришь ты,— только один путь, но, если на нем возникнет хоть единая преграда или помеха, я с этим делом покончу; я отступлюсь, и меня больше никогда не увидят блуждающим по стране отречения. Хочешь ли испытать вместе со мной этот путь?

— Согласен, однако вот на каком условии: поскольку путь этот — последний, ты можешь ожидать от меня лишь последних возражений. Веди же меня!

§ 8. Четвертая попытка нащупать вход, но она оказывается безнадежной

Ты говоришь:

— Я есмь.

— Я это отрицаю.

Ты продолжаешь:

— Я мыслю.

— Но и это я отрицаю.

— Однако что же ты отрицаешь? — вставляешь здесь ты.

— Я отрицаю, что ты существуешь и мыслишь. И я отлично знал, что делал, когда изрек: «Ничто не существует». Вот поистине выдающееся деяние! Единым махом я отсек все без остатка. Ничего нет: тебя нет, ты не мыслишь.

— Но умоляю тебя,— говоришь ты,— я уверен, я осознаю себя самого, и сознание это заключается в том, что я есмь и я мыслю.

— А я стану это отрицать, даже если ты поднесешь руку к самому сердцу, даже если произнесешь самые страшные клятвы. Нет ничего — ни тебя, ни твоего мышления, ни твоего самосознания. Вот препятствие, на которое я тебе указываю, чтобы ты о нем знал и постарался его избежать. Ведь, если верно положение, гласящее: «Ничего нет», значит, верно и неизбежно также следующее: «Тебя нет, ты не мыслишь». Но, согласно твоему собственному желанию, положение «Ничего нет» верно. Следовательно, верно и положение «Тебя нет, ты не мыслишь».

— Нет,— говоришь ты,— это слишком сурово. Ты должен немножко смягчиться.

— Раз ты так просишь, я сделаю даже больше. Существуй: я разрешаю. Мысли: я тебе это дарю. Добавь также, что ты — мыслящая вещь, мыслящая субстанция: ведь те-

бе льстят высокопарные речи. Рад за тебя, поздравляю; но не требуй от меня большего. Однако, собравшись с последними силами, ты устремляешься дальше.

— Я,— говоришь ты,— мыслящая субстанция и знаю, что как мыслящая субстанция я существую; при этом я обладаю ясным и отчетливым понятием такой субстанции и, однако, не ведаю, что существует тело и что-либо из вещей, причастных понятию телесной субстанции; более того, не существует ни тел, ни какой бы то ни было телесной вещи — я все это отменил. Следовательно, понятие существования или существующей мыслящей вещи не зависит от понятия существования тела или сущего тела. Итак, поскольку я существую, и существую как мыслящая субстанция, а тело не существует, я — не тело. Значит, я — мысль. Таковы соображения, вынуждающие меня к согласию, поскольку в них нет никакого противоречия и вывод построен на основе очевидных логических принципов, в соответствии с законами логики.

О лебединая песнь! Но почему же ты раньше так не пел — ясно и недвусмысленно, отбросив подальше это твое пресловутое отрицание?! У меня есть к тебе законный упрек: ты долго и спокойно наблюдал наши блуждания и даже водил нас по неторным непроходимым путям, хотя мог с первой же попытки привести нас к заданной цели. Есть у меня и повод для гнева, и я дал бы ему волю, если бы ты не был мне другом: ведь ты действуешь не так, как было у тебя когда-то в обычае — красиво и чистосердечно; более того, ты сберегаешь кое-что как бы в потайном святилище и не делишься этим со мною. Ты изумлен. Но я не задержу тебя надолго в таком состоянии. Вот и конец моей жалобе. Немного раньше (всего сто шагов назад) ты спрашивал, кем ты был — тот, кого ты знал прежде. Теперь же ты не только знаешь, кто ты, но имеешь вдобавок ясное и отчетливое понятие о себе самом. Значит, ты либо что-то скрывал и делал вид, будто не знаешь того, в чем был в высшей степени искушен, либо у тебя зарыта под землей плодоносная жила истинного и достоверного, которую ты там запрятал. Правда, чем плакаться, я предпочитаю спросить у тебя, не укажешь ли ты нам плодоносный источник? Тот, из которого ты почерпнул пресловутое ясное и отчетливое понятие мыслящей субстанции? Если оно без лишних слов, по самой своей сути, столь ясно и очевидно, я настойчиво потребую от тебя, чтобы ты хоть один только раз предъявил мне это столь ясное и отчетливое понятие, дабы оно помогло мне восстановить свои силы, особенно если мы едва ли не

от него одного ожидаем открытия истины, которой доискиваемся с такими усилиями.

— Но ведь я,— говоришь ты,— достоверно знаю, что я существую, мыслю, и существую как мыслящая субстанция.

— Погоди чуть-чуть, если можно, и дай мне усвоить столь сложное понятие. Я отлично знаю и понимаю, что существую и мыслю, и существую как мыслящая субстанция. Что ж, продолжай теперь, если угодно.

— Но,— говоришь ты,— вопрос исчерпан. Помыслив, что я существую как мыслящая субстанция, я образовал ясное и отчетливое понятие мыслящей субстанции.

— Ба! Ты весьма тонок и проницателен! В одно мгновение ты все учитываешь и преодолеваешь — все сущее, а также не-сущее, все, что мыслимо и что невозможно! Ты образуешь ясное и отчетливое понятие мыслящей субстанции, поскольку ты ясно и отчетливо постигаешь ее существование. Следовательно, если ты ясно постигаешь (как это, конечно, и есть на самом деле — ведь ты столь счастливо одарен!) — если ты ясно постигаешь,— говорю я,— что ни одна гора не может существовать без долины, ты тотчас же образуешь также ясное и отчетливое понятие горы без долины? Но так как я не знаком с этим твоим искусством, меня поражает твое свершение. Открой нам тайну и покажи, каким образом понятие это становится ясным и отчетливым.

— Сию минуту! — говоришь ты.— Я ясно и отчетливо постигаю существование мыслящей субстанции и при этом не постигаю ничего телесного, а также и ничего духовного — ничего, кроме мыслящей субстанции. А значит, это мое понятие мыслящей субстанции ясно и отчетливо.

— Наконец я прислушался к тебе и, если не ошибаюсь, все понял. Это твое понятие ясно, потому что ты достоверно постигаешь; оно отчетливо, потому что ты не постигаешь ничего иного. Что ж, разве я не попал в самую точку? Полагаю, что да, поскольку ты присовокупляешь:

Этого вполне достаточно, чтобы я мог утверждать, что я, насколько я познал самого себя,— не что иное, как мыслящая вещь.

— Разумеется, этого предовольно. Но если я ясно постиг твою мысль, то ясное и отчетливое понятие мыслящей субстанции, образуемое тобой, заключается в том, что оно являет тебе бытие мыслящей субстанции, притом что ты не уделяешь никакого внимания ни телу, ни душе, ни уму, ни чему бы то ни было другому, но имеешь в виду лишь то, что

упомянутая субстанция существует. Итак, по твоим словам, насколько ты себя познал, ты есть не что иное, как мыслящая субстанция, а значит, ты — не тело, не душа, не ум и не что бы то ни было другое; таким образом, если ты в точности будешь таким, каким ты себя познал, ты будешь всего лишь мыслящей субстанцией и больше ничем. Думаю, что сейчас ты довольно ухмыляешься про себя и мысленно поздравляешь себя с тем, что я, вопреки своим привычкам, с помощью этих длинных словосплетений стремлюсь лишь выиграть время и избежать прямого сражения, дабы таким путем отразить твои несломленные ряды. Но замысел мой совершенно иной. Хочешь, я одним-единственным словом разобью весь твой строй и даже триариев [47], которых ты тщательно оберегал для решительной битвы, выстроив их пилообразным клином? Или — еще лучше — я пущу в ход три слова, чтобы не остался в живых даже сам вестник!

Вот первое из них: не существует прямого следствия от знания к бытию. Поразмысли над этим хотя бы недельки две, и ты пожнешь плод этих размышлений, в обретении коего не станешь раскаиваться, если только бросишь затем взгляд на приведенную ниже таблицу. Мыслящая субстанция — та, что постигает либо желает, сомневается, грезит, воображает или чувствует; таким образом, мыслительные акты — такие, как умопостижение, желание, воображение, чувство,— все подпадают под общую категорию мышления, или восприятия, или сознания; субстанцию же, коей они присущи, мы именуем мыслящей вещью.

Мыслящая субстанция

- Телесная, или имеющая тело и пользующаяся им
  - Протяженная и делимая
    - Душа лошади
    - Душа собаки
  - Непротяженная и неделимая
    - Ум Сократа
    - Ум Платона
- Бестелесная, или не имеющая тела и не пользующаяся им
  - Бог
  - Ангел

Вот мое второе слово: определенно — неопределенно; отчетливо — смутно; легко — трудно; повращай это также в своем уме дней эдак пять. Дело стоит труда, если в ре-

зультате ты сумеешь подобающим образом применить каждое из этих определений к своим положениям, расчленить их и провести необходимые различения. Я не уклонился бы сейчас от этой задачи, если бы не опасался тебе наскучить. Вот также третье: слишком обширный вывод равен нулю. Я не предписываю здесь времени на размышление: дело не терпит отлагательства, вопрос взывает к ответу. Давай же направь свой ум на свои положения и посмотри, не иду ли я в ногу с тобою. Я — мыслящая вещь, и я постиг, что я — мыслящая субстанция; эта последняя существует, и, однако, я пока еще не постиг, что существует ум,— более того, никакого ума нет: ведь не существует ничего, я от всего отрекся. Итак, понятие существования или же существующей мыслящей субстанции не зависит от понятия существования или же существующего ума. Итак, коль скоро я существую, и существую как мыслящая вещь, а ум не существует, я — не ум; итак, я — тело. Что ж ты примолк? Зачем поворачиваешься вспять? Пока еще меня не покинула вся надежда. Следуй теперь за мною. Отлично, хвалю за храбрость! Я применяю старую форму и метод правильного рассуждения, прекрасно известный всем древним, да что я говорю — древним? — всем без исключения людям. Потерпи, умоляю тебя, и не сердись: ведь я тебя выдержал! Быть может, форма укажет нам путь, как это бывает в запутанных и безнадежных случаях. Или, если даже это не удастся, она, по крайней мере, четко выявит, в ходе нашего отступления, возможные пороки твоего пресловутого метода. Вот твое рассуждение, изложенное по всей форме.

§ 9. Совершается благоразумное отступление по старому образцу

Ни одна вещь, относительно которой можно сомневаться, существует ли она, не существует в действительности.

Любое тело позволяет нам сомневаться в его существовании.

Следовательно, ни одно тело в действительности не существует.

Разве большая посылка не принадлежит тебе и разве мне есть надобность повторять старое? От тебя исходит и меньшая посылка, а также вывод. Итак, я подытожу.

Ни одно тело не существует в действительности.

Следовательно, ничто из действительно сущего не есть тело.

Иду дальше: ничто из действительно сущего не есть тело.

Я (т. е. я — мыслящая субстанция) существую в действительности.

Следовательно, я (я — мыслящая субстанция) не есмь тело.

Но отчего у тебя такое сияющее лицо, словно расцветшее весной в свете новых лучей? Видно, форма тебе по вкусу, а также и по форме сделанный вывод. Но этот твой смех очень горький: подставь вместо тела ум, и тогда в соответствии с правильной формой получишь: следовательно, я (я — мыслящая субстанция) не есмь ум. А именно:

Ни одна вещь, относительно которой я могу сомневаться, существует ли она, не существует в действительности.

Относительно любого ума я могу сомневаться, существует ли он.

Следовательно, ни один ум не существует в действительности.

Ни один ум не существует в действительности.

Следовательно, ни одна действительно сущая вещь не есть ум.

Ни одна действительно сущая вещь не есть ум.

Я (я — мыслящая субстанция) существую в действительности.

Следовательно, я (я — мыслящая субстанция) не есмь ум.

Итак, что же дальше? Форма эта законна и безупречна, она никогда не погрешает, не приводит к ложному выводу, разве только когда ложны сами посылки; поэтому, если тебя коробит от какой-то погрешности в следствии, погрешность эта неизбежно возникает не из-за формы, но от какого-нибудь неверного допущения в предпосылках. И неужто ты в самом деле считаешь корректным положение, ставшее причиной твоих блужданий: «Ни одна вещь, относительно которой я могу сомневаться в ее бытии или истинности, не существует в действительности и не является истинной»? Что же, ты считаешь это положение достоверным или же настолько исследованным, что ты можешь уверенно, с легкой душой на нем настаивать? Скажи, умоляю тебя, почему ты отрицаешь положение «У меня есть тело»? Несомненно, потому, что оно кажется тебе сомнительным. Но разве следующее положение не является тоже сомнительным — положение, гласящее, что ты не имеешь тела? Существует ли на свете человек, который установил бы в качестве основоположения всего своего знания и науки (особенно той, которая предназначалась бы им на роль наставницы остальных) вещь, которую по зрелом размыш-

лении он расценил бы как ложную? Но довольно уже об этом. Я дошел до предела — здесь конец заблуждениям; я более не могу ни на что уповать. Поэтому на твой вопрос: «Является ли правильным методом философствования отказ от всего сомнительного?» — я отвечаю чистосердечно, свободно и без словесных хитросплетений.

ПРИМЕЧАНИЯ

До сих пор досточтимый отец шутил; но поскольку в дальнейшем он, кажется, намерен действовать серьезно и надеть на себя совсем иную личину, я лишь вкратце изложу здесь то, что приметил в его остротах.

Его слова: *Некогда? А было ли это «некогда»?*, а также: *Я лишь грежу, что мыслю, а не мыслю на самом деле* и т. п.— все это шуточки, вполне достойные той роли, которую он играет. Того же свойства серьезно заданный вопрос: *Разве мышление — более широкое понятие, чем сонные грезы?* и меткое словцо о *методе сновидца*, а также, что *для правильного рассуждения нужно грезить*. Однако я не считаю, будто дал хоть малейший повод для этих шуток, поскольку я четко указал, говоря о вещах, от которых отрекся, что я вовсе не утверждаю, каковы они, но говорю лишь, какими они мне представляются; таким образом, задавая вопрос, чем я считал себя некогда, я лишь спрашивал, чем я тогда сам себе представлялся. И когда я говорю, что я мыслю, я вовсе не доискиваюсь, мыслил ли я бодрствуя или во сне. Я поражаюсь, как может он называть методом сновидца тот способ исследования, который, как это заметно, немало его взволновал.

Он рассуждает также сообразно своей маске, когда заставляет меня предпослать вопросу, чем я считал себя раньше, в виде изречения такие слова: *Я — нечто такое, чем я считал себя некогда* — или: *Я — то, чем некогда себя считал.* А несколько позже он хочет с рассмотрением вопроса, являюсь ли я телом, связать, ни к селу ни к городу, такую нелепость: *Некогда я правильно судил о том, что́ присуще телу* или: *Телу не принадлежит ничего, помимо того, что я некогда считал ему присущим.* В самом деле, изречения, явно противные разуму, способны лишь вызвать смех. С другой стороны, ясно, что я не впустую ставлю вопрос, чем я считал себя некогда и был ли я телом, пусть я и не знал раньше, явлюсь ли я такой вещью, какой я себя мнил прежде, и вообще верны ли были мои убеждения. Такая постановка вопроса, способствующая новому вос-

приятию вещей, позволяет мне все это исследовать; если даже я таким образом не добьюсь ничего иного, я, по крайней мере, пойму, что на этом пути мне ничего не удастся выяснить.

И опять-таки он превосходно справился со своей ролью, рассказав побасенку о деревенщине; но самое забавное во всем этом деле то, что, пытаясь высмеять меня, он выставил на посмешище самого себя. Ведь только что он упрекал меня за то, что я не выдвинул такой максимы: *Некогда я правильно судил о том, что́ присуще телу* или: *Телу не принадлежит ничего, помимо того, что я некогда считал ему присущим.* Теперь же он порицает то самое, что, по смыслу его упреков, я ранее упустил и что целиком и полностью является его собственным вымыслом,— порицает это как мою мысль и сопоставляет ее с нелепым рассуждением своего деревенщины. Что до меня, то я никогда не отрицал телесности мыслящей вещи на основании якобы выдвинутого мной предположения, будто я когда-то правильно судил о природе тела: на самом деле мое основание заключается в том, что я употребляю слово *тело* лишь для обозначения вещи, достаточно хорошо мне известной, а именно для обозначения протяженной субстанции, и поэтому признаю, что мыслящая вещь от этой субстанции отлична.

Довольно часто применяемые и повторяющиеся здесь изысканные обороты, такие, как: *Ты утверждаешь, что мыслишь. Я это отрицаю — ты грезишь* или: *Ты добавляешь, что это достоверно и очевидно. Я это отрицаю — ты грезишь. Это тебе лишь кажется, мнится, но не существует на самом деле* и т. д.— все это может, во всяком случае, вызвать смех хотя бы уж потому, что у человека, стремящегося к серьезному диалогу, это звучало бы нелепо. А дабы новички здесь не заблуждались, полагая, что для человека сомневающегося ничто не может быть достоверным и очевидным, но все бывает лишь кажущимся и мнимым, я просил бы припомнить мое замечание (к § F [48]), что все воспринимаемое нами ясно — кем бы это ни воспринималось — истина, а вовсе не кажимость, или видимость. Правда, лишь очень немногие люди проводят четкое различие между тем, что они поистине воспринимают, и тем, что лишь мнится воспринимаемым, поскольку лишь очень немногие обладают привычкой к ясным и отчетливым восприятиям.

До сих пор наш автор не явил нам образца битвы, достойной упоминания; он всего лишь воздвигал слабые пре-

грады для самого себя и, немного перед ними попрыгав, внезапно трубил отбой, перенося свои усилия на другой фланг. Здесь он впервые предпринимает генеральное сражение с противником, вполне достойным его игры, а именно с моей тенью, зримой лишь ему одному, ибо она — явный продукт его мозга, созданный — дабы он не казался совсем уж дутым — из чистого небытия. Однако он серьезно с этой тенью сражается, пускает в ход аргументы, трудится в поте лица, заключает с ней перемирия, взывает к логике, возобновляет схватку, что-то исключает, что-то взвешивает, обмеривает... И поскольку он не решается подставить свой щит под удар столь могущественного противника, он отражает эти удары всем телом: он производит всевозможные различения и наконец с помощью дешевой уловки, прикрывшись наречиями *определенно* и *неопределенно*, спасается бегством. Зрелище это, нет слов, презабавное, особенно если понять причину всей этой кутерьмы. Причина же такова: быть может, он прочел в моих сочинениях, что, даже если у нас, до того как мы приступим к серьезному философствованию, есть некоторые верные мнения, они тем не менее настолько перемешаны со многими другими представлениями, ложными либо, по крайней мере, сомнительными, что лучший способ отделить их от этих последних — отбросить сначала их все, или, иначе говоря, полностью отречься от прежних мнений, дабы затем с большей уверенностью признать те из них, кои истинны, или найти новые, которые можно будет признать единственно верными. Я сравнивал это с тем, как если бы из опасения, что в корзине или коробе, наполненном яблоками, попадется один гнилой плод, мы решили сначала высыпать из него все плоды без остатка, а затем пополнили его либо теми из них, в которых не обнаружится никакой порчи, либо новыми, не испортившимися плодами. Однако наш автор, не дотянувшись до столь высокого уровня умозрения или, скорее, делая вид, что он его не достиг, прежде всего выразил удивление по поводу моих слов «полностью отречься от всех прежних мнений» и упорным размышлением над этим *полностью* так крепко вбил его себе в голову, что, хотя теперь он часто вступает врукопашную с этим словом, ему не легко от него отвязаться.

После столь удачного сражения, вообразив, что он вышел из него победителем, наш автор бросает вызов новому врагу, решив, что и он — моя тень (поскольку этот образ все время стоит перед его мысленным взором); однако теперь он создает эту тень из нового материала, а именно

из слов: *Я познал, что я существую; так кто же я есмь?* и т. д. И поскольку этот предмет ему менее знаком, чем предыдущий, он приступает к нему осторожнее и держась на приличном расстоянии. Первая выпущенная им стрела — *к чему твой вопрос, если ты это познал?* И так как он ждет, что неприятель прикроется от этой стрелы щитом фразы: *Я познал, что я существую, но не познал, кто я есмь,* он внезапным броском направляет против него большое метательное копье: *Откуда ты узнал, кто ты, если не из того, что ты познал некогда и знаешь с тех пор? Но я полагаю, что некогда познанное тебе ничего не даст: оно вызывает много сомнений и ты от него отрекся. Значит, ты получишь ответ на основе того, что тебе пока неизвестно и что ты узнаешь потом.* Направив этот удар, он полагает, что слышит вопль злополучной тени, смертельно раненной и почти поверженной: *Я пока не знаю, существуют ли эти вещи!* Тогда, перейдя от гнева к состраданию, он утешает ее такими словами: *Будь благонадежна — узнаешь когда-нибудь.* На что он заставляет ее отвечать жалобным, умоляющим голосом: *Но что же мне пока делать?* А он победоносно, как и подобает победителю, подает реплику: *Будь терпелива!* Однако, поскольку он человек сострадательный, он недолго оставляет ее в недоумении и снова прибегает к уловке — *определенно* и *неопределенно, ясно* и *смутно*; не видя за собой ни одного последователя, он в одиночку торжествует победу. Все это производит сильнейшее впечатление, особенно же тот род остроумия, который связан с неожиданной симуляцией глупости — неожиданной со стороны человека, чей облик и облачение сулят высокую, мудрую серьезность. Однако, чтобы лучше раскрыть суть дела, надо взглянуть на нашего автора как на серьезного, ученого мужа. Ради опровержения предложенного нами метода поиска истины, требующего отказаться от всего недостоверного и начать исследование с познания собственного бытия, дабы от этого перейти к изучению нашей природы, т. е. природы вещи, бытие коей нами уже установлено, он пытается доказать, будто этот путь не открывает никакого доступа к дальнейшему знанию, причем он пользуется таким доводом: *Поскольку ты знаешь лишь, что существуешь, но не знаешь, кто ты, ты не можешь понять этого на основе своих прежних знаний, ибо ты от всего отрекся; следовательно, ты можешь это понять лишь на основе того, что тебе пока неизвестно.* На этот упрек может ответить даже трехлетний ребенок, сказав: ничто не мешает дать на этот вопрос ответ, основанный на прежних

знаниях; ведь, даже если они были отринуты как сомнительные, их можно восстановить в правах тогда, когда выяснится, что они истинны; кроме того, даже если согласиться, что на основе старых знаний нельзя ничего понять, остается все-таки широко открытым другой путь — через еще не познанное, но познаваемое постепенно благодаря усердным занятиям. Однако здесь наш молодец придумывает себе противника, который не только соглашается с тем, что первый из двух этих путей закрыт, но и сам закрывает второй изреченьицем: *Не знаю, существуют ли эти вещи.* Говорится это так, как если бы нельзя было достичь никакого нового познания бытия и невежество в этой области закрывало доступ к любому познанию сущности. Но это в высшей степени неостроумно. Он намекает здесь на мои слова: я писал, что невозможно, чтобы уже имеющееся у меня понятие вещи, о бытии которой я знаю, зависело от понятия такой вещи, которая мне пока неизвестна. Однако то, что я относил лишь к настоящему, он смехотворным образом проецирует в будущее, как если бы из того, что мы не можем видеть тех, кто еще не родился, но должны родиться в этом году, он заключил, что мы никогда их не сможем увидеть. Ведь в высшей степени очевидно, что понятие вещи, познанной в качестве существующей, коим мы уже располагаем, не зависит от понятия такой вещи, относительно которой мы еще не знаем, что она существует; а посему, если что-то воспринимается как причастное существующей вещи, оно тем самым воспринимается как имеющее бытие. Совсем иное дело, когда речь идет о будущем, ибо ничто не препятствует понятию вещи, бытие которой мы установили, обрасти новыми вещами, относительно существования которых я пока ничего не знаю, а позна́ю его лишь тогда, когда пойму, что эти вещи причастны первой. Но он продолжает: *Будь благонадежен — узнаешь когда-нибудь*; и далее: *Я не продержу тебя долго в безвестности.* Либо этими словами он дает нам понять, что мы можем от него ожидать доказательства невозможности прийти предложенным путем к какому-то дальнейшему познанию, либо, если он считает, что его противник закрыл ему этот путь (что само по себе нелепо!), он, надо думать, откроет нам новый. Но он всего только присовокупляет: *Ты познал, кто ты, неопределенно и смутно, а вовсе не определенно и ясно.* Нет ничего легче, как заключить из этих слов, что перед нами открывается путь к новому познанию, коего мы можем достичь посредством внимательного размышления, позволяющего нам перейти от неопре-

деленного и смутного постижения к ясному и определенному. Однако он заканчивает все так: *«Определенно, неопределенно» — этот повтор может задержать нас на целый век* — и снова указывает на необходимость искать другой путь. Мне кажется, он не мог придумать ничего лучшего для демонстрации своей страшной глупости.

Я есмь, говоришь ты.— А я это отрицаю.— Ты продолжаешь: я мыслю.— Но и это я отрицаю и т. д. Здесь он снова сражается с упомянутой выше тенью и, полагая, что с первой же стычки он внезапно поверг ее наземь, исполненный хвастливого торжества, восклицает: *Вот поистине выдающееся деяние! Единым махом я отсек все без остатка.* Но поскольку жизнь этой тени зависит исключительно от его мозга и она может погибнуть лишь вместе с этим последним, тень, хоть и поверженная, вновь оживает. Положив руку на сердце, она божится, что существует и мыслит. Смягченный этим новым видом мольбы, он дарит ей жизнь, а также свободу болтать, собравшись с духом, пустой, несусветный вздор: он ее вздор не опровергает, напротив, заводит с ней дружбу и переходит к другим забавам.

Сначала он так бранит злополучную тень: *Немного раньше (всего сто шагов назад) ты спрашивала, кем ты была. Теперь же ты не только знаешь, кто ты, но имеешь вдобавок ясное и отчетливое понятие о себе самой.* Далее он требует предъявить ему *столь ясное и отчетливое понятие, чтобы оно помогло ему восстановить свои силы.* Затем он в таких словах изображает, будто ему это понятие показали: *Я отлично знаю, что я мыслю и существую как мыслящая субстанция. Итак, вопрос исчерпан!* Однако на следующем примере он показывает, что этого недостаточно: *Ты также постигаешь, что ни одна гора не может существовать без долины, а следовательно, у тебя есть ясное и отчетливое понятие горы без долины.* Ту же мысль он интерпретирует следующим образом: *Это твое понятие ясно, потому что ты достоверно постигаешь; оно отчетливо, потому что ты не постигаешь ничего иного...* Но, таким образом, ясное и отчетливое понятие, образуемое тобой, заключается в том, что оно являет тебе бытие мыслящей субстанции, притом что ты не уделяешь никакого внимания ни телу, ни душе, ни уму, ни чему бы то ни было другому, но имеешь в виду лишь бытие упомянутой субстанции. И наконец, вернув себе воинственный дух, он воображает, будто видит *широкий строй триариев, поставленных пилообразным клином,* которых новоявленный Пиргополиник рассеивает одним махом,

как развевает листья ураган, и кровельный камыш...[49]

так что *не остается в живых даже вестника.* С первым выдохом он испускает такие слова: *Не существует прямого следствия от знания к бытию* — и тут же подъемлет как некое знамя гипсовую панель, на которой начертано произвольное определение мыслящей субстанции. Второй его выдох приносит нам следующее: *Определенно — неопределенно; отчетливо — смутно; легко — трудно.* С третьим выдохом вырывается: *Слишком широкий вывод равен нулю.* Последнее он объясняет так: *Я постиг, что существую как мыслящая субстанция, и, однако, не знаю пока, что существует ум. Итак, знание моего собственного существования не зависит от знания существующего ума. Итак, поскольку я существую, а ум — нет, я не ум. Итак, я тело.* Заслышав это, моя тень умолкает, отступает назад, окончательно падает духом и позволяет ему увести себя пленницей, чтобы отпраздновать триумф. Здесь я мог бы указать на многое, достойное смеха бессмертных богов; но я предпочитаю пощадить сценический реквизит нашего автора, да и почитаю недостойным для себя делом долго смеяться над сущим вздором. Поэтому я здесь отмечу лишь такие вещи, которые, правда, весьма далеки от истины, но о которых, если я обойду их полным молчанием, кто-то может подумать, будто я с ними согласился.

Во-первых, я отрицаю справедливость его жалобы, будто я сказал, что обладаю ясным и отчетливым понятием себя самого, прежде чем удовлетворительно объяснил, каким образом достигается это понятие, и будто *всего лишь за сто шагов до того я спрашивал, кто я.* Ведь между этими двумя моментами я обозрел все свойства мыслящей вещи, а именно ее способность понимать, желать, воображать, запоминать, чувствовать и т. д.; помимо этого я учел другие ее общеизвестные свойства, не имеющие отношения к ее понятию, дабы отличить первые от последних и сделать отбор, возможный лишь после того, как отброшены все предрассудки. Но я признаю, что тем, кто не отбрасывает предрассудки, нелегко когда-либо получить ясное и отчетливое понятие какой бы то ни было вещи: ведь очевидно, что понятия, коими мы обладали в детстве, не были ясными и отчетливыми, а посему, если мы их не устраняем, все остальные понятия, приобретенные нами позже, становятся по этой причине темными и смутными. Итак, когда он желает усмотреть *ясное и отчетливое понятие мыслящей субстанции, дабы восстановить свои силы,* он несет вздор, как и

тогда, когда выводит меня, указующего ему эту субстанцию в таких словах: *Я достоверно знаю, что существую* и т. д. Когда же он намеревается опровергнуть весь этот вздор с помощью следующего примера: *Ты также достоверно знаешь, что не существует горы без долины; итак, у тебя есть ясное и отчетливое понятие горы без долины*, этот софизм служит ему для самообмана. Ведь из этих посылок вытекает лишь одно: *Следовательно, ты ясно и отчетливо воспринимаешь немыслимость существования горы без долины*, а вовсе не построенный им вывод: *У тебя есть понятие горы без долины; ибо, поскольку такой горы не существует, этого понятия не требуется для постижения той истины, что не бывает горы без долины*. Однако наш автор *столь счастливо одарен*, что не умеет опровергнуть нагроможденные им же самим нелепости иначе, как с помощью новых несообразностей.

В связи с тем, что ниже он добавляет, будто *я постигаю мыслящую субстанцию, но не постигаю ничего ни телесного, ни духовного* и т. д., я выражаю согласие со сказанным здесь о телесном, поскольку я уже раньше объяснил, что́ именно я понимаю под словом «тело» или «телесная вещь»: я разумею здесь лишь протяженные вещи или, иначе говоря, вещи, в понятие которых входит протяженность. Что же до его слов о «духовном», то это лишь грубый вымысел, как и все то, что он приписывает мне в других местах, например: *Я — мыслящая вещь, но я — не тело, не душа, не ум* и т. д. Я не могу отрицать в мыслящей субстанции ничего, кроме вещей, в понятии которых, как мне известно, не содержится никакого мышления: но я никогда и не писал и не думал ничего подобного ни об уме, ни о душе.

Ввиду того что ниже он говорит, будто *он верно схватил мою мысль и будто я считаю свое понятие ясным, поскольку я достоверно постигаю, и отчетливым, поскольку я не постигаю ничего иного*, он обнаруживает здесь лишь свою великую тупость. Ведь одно дело — ясно воспринимать, а другое — достоверно знать; многое мы знаем достоверно не только на основе божественной веры, но и потому, что прежде ясно это усматривали, хотя сейчас мы не воспринимаем это с достаточной ясностью; а познание других вещей менее всего препятствует отчетливому представлению о данной вещи. Я никогда не писал ни единого словечка, исходя из которого можно было бы пуститься на такие увертки.

Помимо того, изречение нашего автора: *Не существует прямого следствия от знания к бытию* насквозь ложно.

Ведь хотя на основе нашего знания сущности какой-то вещи мы не можем делать заключение о ее бытии и вообще из нашего предположения, что мы знаем нечто, вовсе не вытекает существование этой вещи, ибо мы можем в своем предположении ошибаться, тем не менее *существует прямое следствие от знания к бытию*, ибо немыслимо, чтобы мы знали какую-то вещь, если она на самом деле не такова, какой мы ее познаем: а именно, она либо существует, если мы воспринимаем ее как сущую, либо обладает той или иной природой, если в отношении нее нам известна только эта последняя.

Ложно также его утверждение (сделанное им без малейшего основания), будто некая мыслящая субстанция делима: так начертано на его гипсовой панели, где он, как бы вдохновленный неким пророчеством, указует нам различные виды мыслящей субстанции. Однако мы не способны постичь в мыслящей субстанции никакой протяженности и делимости, да и вообще нелепо на словах выдавать за истину то, что и не дано нам в откровении Богом, и не постигнуто путем умозрения. Не могу также обойти здесь молчанием, что этот взгляд на мыслящую субстанцию как на делимую в высшей степени опасен и вреден для христианской религии: ведь пока допускается такой взгляд, тот, кто этому верит, ни в коем случае не сможет признать посредством рассуждения реальное отличие человеческой души от тела. Слова *определенно — неопределенно; отчетливо — смутно; легко — трудно*, будучи приведены, как здесь, без контекста, полностью лишены смысла; это всего лишь румяна, с помощью которых наш автор хочет пленить ум своих слушателей и убедить их — хотя у него нет в запасе красных речей,— что, по крайней мере, красна его мысль.

И другое его изречение — *Слишком обширный вывод равен нулю* — также не может быть принято без оговорок. Ибо если под словом *слишком* он понимает лишь то, что шире требуемого,— подобно тому как ниже он порицает мои аргументы в пользу бытия Бога по той причине, что, по его мнению, из них следует более обширный вывод, чем того требуют законы благоразумия или чем того ожидает кто-то из смертных,— это совершенно ложно, а также и нелепо, поскольку чем шире вывод — если только он верен,— тем он точнее и никакие законы благоразумия не могут быть такому выводу противопоставлены. Если же под словом *слишком* он разумеет не просто то, что шире требуемого, но нечто бесспорно ложное, тогда его изречение вер-

но, однако досточтимый отец пребывает в заблуждении, если пытается приписать мне нечто подобное. Ведь когда я написал: «Познание вещи, бытие которой мне известно, не зависит от познания вещей, бытие которых я еще не познал; я познал, что мыслящая вещь существует, но не познал пока бытия тела; следовательно, познание мыслящей вещи не зависит от познания тела» — я не сделал тем самым никакого лишнего или неверного вывода. Когда же он делает допущение: *Я познал бытие мыслящей вещи, но пока еще не познал бытия ума; итак, никакого ума нет, нет ничего, я от всего отрекся*, он тем самым несет совершеннейший вздор и допускает ложь. Ведь я не способен ничего утверждать или отрицать относительно ума, не зная, что́ следует разуметь под этим именем — *ум*, и не могу также подразумевать из вещей, относимых обычно к уму, ни одну, в понятии которой не содержалось бы мышления. Таким образом, если кто постигает бытие мыслящей вещи и в то же время не постигает бытия ума или чего бы то ни было так именуемого, возникает явное противоречие. Сделанное же им добавление — *итак, нет никакого ума, нет ничего, я от всего отрекся* — настолько бессмысленно, что просто не заслуживает ответа. Ведь после отказа от предрассудков остается непознанным бытие мыслящей вещи и вместе с тем бытие ума (по крайней мере, поскольку этим словом именуется мыслящая вещь), однако бытие это вовсе не отвергается.

Когда же, наконец, намереваясь воспользоваться силлогизмом, построенным по всей форме, он возносит этот силлогизм на уровень некоего *метода правильного рассуждения*, который он противопоставляет моему, он, по-видимому, хочет показать, что я не признаю силлогистические формы, а потому и метод мой далек от упорядоченной системы. Однако его неправота ясно обнаруживается, если обратиться к моим сочинениям, в коих я никогда не пренебрегал силлогизмами, если того требовала тема.

Он приводит здесь силлогизм, построенный на приписываемых мне ложных посылках; я же категорически эти предпосылки отвергаю. Что касается нижеследующей большей посылки, гласящей: *Любая вещь, относительно которой можно сомневаться, существует ли она, на самом деле не существует*, то она настолько нелепа, что у меня даже нет опасений, как бы кто не подумал, будто она принадлежит мне,— разве только ему удастся одновременно кого-то убедить в том, что я потерял разум. Я также не могу надивиться и понять, с какой целью, с каким упованием и

дерзкой надеждой предпринял он эту атаку. Действительно, в «Первом размышлении», в коем речь не шла еще ни о каком установлении истины, но лишь об устранении предубеждений, я, после того как показал, что мнения, коим я более всего привык доверять, могут быть подвергнуты сомнению, а потому от них надо отказаться так же, как и от явно ложных (дабы они не стали мне помехой в поисках истины), добавляю такие слова: «Однако недостаточно того, чтобы только обратить на это внимание,— необходимо всегда это помнить; ведь привычные *мнения* упорно ко мне возвращаются и овладевают моей доверчивостью, словно против моей воли, как бы в силу долголетней привычки и знакомства с ними; а я никогда не отвыкну соглашаться с ними и им доверять, пока буду считать их такими, каковы они и на самом деле, *т. е. в чем-то сомнительными* (как я только что показал), но тем не менее весьма вероятными и гораздо более заслуживающими доверия, нежели опровержения. А посему, как я полагаю, я поступлю хорошо, если, направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения *абсолютно ложными домыслами* — до тех пор, пока, словно уравновесив на весах старые и новые предрассудки, я не избавлюсь от своей дурной привычки отвлекать мое суждение от правильного восприятия». Из всего этого наш автор вырвал следующие слова, отбросив все прочее: *«мнения, в чем-то сомнительные», «направив свою волю по прямо противоположному руслу», «представлю себе их абсолютно ложными домыслами»*. Кроме того, выражение *представлю себе* он заменил таким оборотом: *допущу и поверю в это, причем поверю настолько, что назову истинным все, что противоположно сомнительному*. Он претендует на то, чтобы слова эти служили некоей максимой или надежным правилом, коим я всегда должен пользоваться — не для устранения предрассудков, но для того, чтобы заложить твердые и точные основы метафизики. Сначала он предложил это весьма нерешительно и обиняком в § 2 и 3 своего «Вопроса первого»: предположив, что на основе этого правила он должен поверить, будто два плюс три не составляют пяти, он затем спрашивает, надлежит ли ему постоянно придерживаться подобного взгляда и убеждения, что иной возможности не дано. После ряда двусмысленностей и лишних слов он выводит меня, якобы отвечающего на этот нелепейший вопрос так: *Не допускай и не отрицай, не пользуйся ни тем ни другим приемом, но то и другое считай ложным.* Из этих слов, приписанных

мне им самим, становится совершенно ясным, насколько правильно он понимает, что я не считаю истинными вещи, противоположные сомнительным, и что, по моему твердому убеждению, никто не может воспользоваться этой «максимой» в качестве большей посылки какого бы то ни было силлогизма, от которого ожидается достоверный вывод: ведь «не допускать и не отрицать, не пользоваться ни тем ни другим приемом» и в то же время утверждать одно из двух в качестве истины и этой истиной пользоваться — все это содержит в себе явное противоречие. Но, мало-помалу забыв о том, чтó он представил читателям в качестве моей мысли, он стал не только утверждать прямо противоположное, но и так часто это внушать, что создается впечатление, будто одно только это он и порицает во всем своем рассуждении, а все те двенадцать грехов, кои он мне приписывает в конце, проистекают только отсюда.

Поэтому, безусловно, как здесь, где он безапелляционно приписывает мне эту большую посылку: *Любая вещь, относительно которой можно сомневаться, существует ли она, на самом деле не существует*, так и во всех остальных местах, где он выдает за мои утверждения подобные вещи, я — если бы только не мое полное неведение относительно значения слова «лгать» — должен был бы сказать, что он явно и непростительно лжет, т. е. говорит вопреки своей мысли и совести. И хотя я весьма неохотно пользуюсь сим неблагородным словом, этого требует предпринятая мною защита истины: ведь он, не краснея, действует в открытую, и я, по крайней мере, не откажу себе в праве назвать его действия их собственным именем. А поскольку на протяжении всего своего сочинения он не создает почти ничего, кроме этого нелепейшего обмана, повторяемого на сотни ладов и упорно внушаемого читателю, я не вижу для него иного способа оправдания, помимо признания, что, быть может, столь частое повторение одного и того же постепенно убедило его самого в истинности его утверждений и он перестал понимать, что это обман. Что же, наконец, до меньшей посылки: *Относительно всякого тела можно сомневаться, существует ли оно*, или: *Относительно всякого ума можно сомневаться, существует ли он*, если относить это к любому неопределенному времени, как это можно понять из вывода нашего автора, то и это ложь, и я отрицаю, что мне принадлежит такая мысль. Ибо сразу после вступительных фраз «Второго размышления», где я с достоверностью усмотрел бытие мыслящей вещи, в обиходе именуемой просто умом, я уже не мог сомневаться в суще-

ствовании ума; точно так же в результате «Шестого размышления», в котором я познал бытие тела, я уже более не мог в этом бытии сомневаться. Но сколь достойно изумления остроумие нашего автора, сумевшего так искусно сочинить две посылки, что он смог по всей форме извлечь из них ложный вывод! Правда, я не понимаю, в каком смысле он приписывает мне здесь *сардонический смех*, в то время как я обнаружил в его рассуждении лишь повод к веселью — не слишком сильному, однако верному и непременному: ведь своим бесконечным порицанием мыслей, не принадлежащих мне, но лишь мне приписанных, он ясно показал, что сдвинет с места любую скалу, чтобы обнаружить у меня что-либо заслуживающее критики, однако именно в этом ему решительно не повезло.

И в самом деле, то, что он до сих пор смеялся неискренне, ясно показывают как появляющаяся в конце этой части нешуточная брань, так и особенно последующие его ответы, в коих он проявляет себя не печальным и строгим, но попросту очень жестоким. Ибо, хотя у него нет ни малейшей причины для ненависти и ни единого повода для порицания — разве только нелепость, которую он сознательно против меня измыслил и которую я несколько выше по совести смог назвать *обманом* с его стороны,— однако поскольку он уже решил, что полностью убедил в этой нелепости своего читателя (не силой разумных доводов, ибо таковых у него нет, но прежде всего восхитительной самоуверенностью, которую в человеке, профессионально исповедующем христианское благочестие и милосердие, трудно предполагать столь непомерной и столь бесстыдной, особенно когда дело идет о лжи; далее он достигает своей цели назойливым и частым повторением одного и того же, благодаря чему мы приучаемся считать истинным даже то, что, как нам хорошо известно, является ложным,— оба эти приема обычно перевешивают разумные доводы в глазах толпы и всех тех, кто не умеет тщательно исследовать вещи), он высокомерно глумится над побежденным и в роли серьезного наставника бранит меня, как мальчишку, обвиняя меня (в своих последующих двенадцати ответах) в большем числе грехов, чем те, что перечислены в «Декалоге». Следует, однако, извинить почтенного отца, так как он, по-видимому, немного не в себе; но если у тех, кто выпьет лишнее, обычно лишь двоится в глазах, то он опьянен столь ревностным благочестием, что в соответствии с одним только своим вымыслом, созданным вопреки собственной чести и совести, он обнаруживает двенадцать моих прегрешений.

Такой поворот, если бы я не стеснялся здесь говорить открыто и без словесных тонкостей, я должен был бы назвать нападками и клеветой; но поскольку я думаю, что настал теперь мой черед посмеяться, я назову его вымыслы попросту бреднями; я хотел бы предупредить читателя, что в принадлежащей его перу последующей части нет ни единого словечка, направленного против меня, которое нельзя было бы расценить как бред.

ОТВЕТ [50]

Отв. 1. Метод погрешает с точки зрения принципов. А именно, в нем их нет, и одновременно они совершенно неопределенны. По крайней мере, прочие учения, дабы из достоверных посылок получить достоверные выводы, кладут в свою основу ясные, очевидные и естественные для них принципы, например: *Целое больше своей части; из ничего ничто не возникает*, и сотни других такого же рода, опираясь на которые они возносятся ввысь и устремляются к истине. Этот же метод, наоборот, дабы прийти к цели, исходит не из вещи, но из небытия: он отсекает, отвергает, отрекается от всего, вплоть до самого последнего из прежних принципов; дав воле прямо противоположное направление, он, дабы не показаться совсем уж бескрылым, лепит и прилаживает себе восковые перья, устанавливая новые принципы, прямо противоположные всем старым. Но таким образом он отбрасывает старые предрассудки, с тем чтобы усвоить новые, отказывается от несомненного, чтобы принять сомнительное; прилаживает себе крылья, увы, из воска; устремляется ввысь, но лишь чтобы упасть; в конце концов, он из ничего громоздит постройку, но не получает никакого результата.

Отв. 2. Метод погрешает в отношении средств. А именно, он не располагает ими совсем: старые средства он отбрасывает, новых не привлекает. Все прочие теории обладают логической формой, силлогизмами, определенными способами аргументации, благодаря которым они, словно по нити Ариадны, выпутываются из лабиринта и легко и надежно расчленяют сложные вещи. Этот же метод, напротив, уродует старую форму, и в то же время его автор бледнеет от нового страха — перед придуманным им самим гением, а также из опасенья, не спит ли он, или от сомненья, не страдает ли он безумием. Попробуй предложи ему силлогизм — он тотчас же побледнеет при виде большей посылки, каково бы ни было ее содержание. А что, говорит

он, если меня обманывает злой гений? А как обстоит дело с меньшей посылкой? Он содрогнется, решив, что она сомнительна. Наконец, что, если он спит? Сколько раз случалось, что спящему казались ясными и достоверными вещи, которые после его пробуждения обнаруживают себя как ложные! И что же будет он делать с выводом? Кругом, куда ни кинь взгляд, силки и капканы; как бы их избежать? Но разве безумцы, дети и глупцы не считают, будто они превосходно судят, в то время как они полностью лишены ума и рассудка? Что, если со мной (говорит он) случилось сейчас то же самое? Что, если этот злой гений все прикрасил и подрумянил? Он хитер, а ведь я пока еще не знаю, что Бог существует и может сдержать обманщика. Но что ж тут поделаешь? И как быть, если автор метода станет упрямо твердить, будто следствие окажется сомнительным, если прежде не удостовериться, что это не сон, не безумье, что существует Бог, причем Бог истинный, который держит в шорах пресловутого гения? Что, если он отвергнет смысл и форму такого силлогизма: «Одно и то же — сказать, что некое свойство присуще природе, или понятию, данной вещи или что это — правда о данной вещи. Но существование и т. д.»? Или если он отринет другие подобные вещи? А если я стану настаивать, он скажет: погоди, пока я не узнаю, что существует Бог, и не увижу злого гения связанным по рукам и ногам. Но, говоришь ты, мой метод, по крайней мере, обладает таким преимуществом: не допуская никаких силлогизмов, он тем самым избегает опасности паралогизмов. Великолепно! Чтобы ребенок не был сопливым, ему надо отрезать нос! Но разве не правильнее поступают те матери, которые просто дают своим детям высморкаться? А посему могу сказать лишь одно: если упразднить всякую форму, останется только нечто бесформенное.

Отв. 3. Метод погрешает в отношении цели, поскольку не приводит ни к чему достоверному. Да он и не может к этому привести, поскольку сам себе закрывает все пути к истине. Ведь ты в этом убедился на опыте твоей собственной одиссеи: своими блужданиями ты утомил и меня, твоего верного спутника. Ты утверждал, что ты — ум, или обладаешь умом, однако ты не сумел завершить свое доказательство, но увязал в трясинах и застревал в терниях, причем не однажды — мне даже трудно припомнить, как часто. Правда, игра стоит свеч: надо припомнить, дабы придать вес этому ответу. Итак, вот все те пункты, по которым этот метод сам себе перерезал жилы и преградил путь всякой надежде достичь света истины: 1. Ты не знаешь, спишь ли

ты или бодрствуешь, а потому и не должен в своих мыслях и рассуждениях (если только они не плод твоих грез) допускать более того, что допускает в своих мыслях сновидец. Отсюда — все сомнения и колебания, и особенно ненадежные выводы. Я не стану приводить примеры; сам окинь взглядом и перебери пласты своей памяти, и я поздравлю тебя от души, если ты отыщешь там хоть что-то не пораженное этой проказой. 2. До тех пор, пока я не узнаю, что существует Бог, сковывающий по рукам и ногам злого гения, я должен сомневаться во всем без исключения и предполагать неистинность всех вообще положений: разумеется, необходимо (согласно старому и испытанному философскому методу) прежде всего определить, существуют ли все вообще вещи и каковы они, а то, что окажется существующим, предложить в конце концов новичкам в качестве непреложных и твердых истин. Отсюда, как и из предыдущего, вытекает сомнительность всех вещей, что не приносит никакой пользы исследованию истины. 3. Если есть что-то хоть сколько-нибудь сомнительное, надо, дав своей воле прямо противоположное направление, считать это ложным и верить в противное, пользуясь этим приемом в качестве принципа. Тут уже оказываются закрытыми все подступы к истине. В самом деле, чего можно ждать от таких откровений: «У меня нет головы; не существует никакого тела, ни ума» — и от сотни подобных? И не говори, что отречение твое произнесено не навечно, но, наподобие судебных каникул, лишь на короткий срок — на месяц или на две недели, дабы каждый приложил здесь побольше стараний. Что ж, пусть будет на время; но в это время, затрачиваемое тобой на поиски истины, ты всячески пускаешь в ход, не без злоупотребления, свое отрицание — так, как если бы от него зависела сама истина, как если бы она опиралась на него как на некий цоколь. Однако, возражаешь ты, я пользуюсь отрицанием, дабы воздвигнуть постамент и колонны, как это делают зодчие. Разве они не пользуются временными сооружениями для воздвижения столпа и не устанавливают их в нужном месте, с тем чтобы потом, когда эти сооружения исправно выполнят свою роль, разрушить их и убрать? Почему мне не поступить так же точно? Что ж, подражай им, если угодно, но смотри, чтобы твои фундаменты и колонны не навалились всей тяжестью на временную постройку, так что с ее удалением они тоже рухнут. Я считаю это достойным порицания в твоем методе. Фундамент устанавливается ложный, а опора на него тяжела, так что, если убрать основу, придется удалить и сам метод.

О т в. 4. Метод грешит избыточностью. Это значит, что прилагаются бо́льшие усилия, чем того требуют законы благоразумия и вообще может потребовать кто-либо из смертных. Правда, кое-кто требует, чтобы ему было доказано бытие Бога и бессмертие человеческой души; но безусловно, до сих пор не нашлось никого, кто бы не считал себя удовлетворенным, если бы столь же твердо знал о существовании Бога и о сотворении им мира, а также о духовности человеческих душ, как он знает, что два плюс три составляют пять или что у него есть голова и тело; таким образом, всякая забота о более высокой достоверности, несомненно, избыточна. Помимо того, как в делах границы достоверности на практике строго очерчены и этого вполне достаточно для благоразумного и осмотрительного поведения, так и в умозрительных, теоретических вопросах тоже существуют определенные границы, приближаясь к которым любой может быть уверен в себе, причем настолько, что с полным основанием сможет, достигнув этих границ, по здравом размышлении успокоиться, либо отчаявшись, либо отказавшись от достижения большего: ничего сверх меры, ничего слишком. Но, возражаешь ты, ведь это немалая честь — сбить все финишные столбы и проникнуть в глубины, оставшиеся недоступными для минувших веков. Да, разумеется, слава подобная велика, но лишь в том случае, когда глубин достигают без крушения. А посему:

О т в. 5. Метод твой слабосилен: а именно, поскольку напряжение превышает его возможности, метод этот ни к чему не приводит. Зову в свидетели и судьи тебя одного: чего ты достиг таким пышным приготовлением? Каков результат этого твоего торжественного отречения, столь всеобщего и величественного, что ты не пощадил и себя самого? Всего лишь это избитое *Я мыслю, существую, я — мыслящая вещь*; но слова эти, говорю я, настолько знакомы даже самым ничтожным людишкам, что от сотворения мира не найдется человека, который хоть немного сомневался бы или хоть сколько-нибудь серьезно просил бы доказать ему, что он есть, существует, мыслит и является мыслящей вещью. Право, никто не будет тебя за это деяние благодарить — разве только кто-то, как я, движимый особой дружбой и расположением к тебе, выразит одобрение твоему щедрому благоволению к человеческому роду и восславит твое начинание.

О т в. 6. Автор метода порицает в других общераспространенную ошибку, коей он грешит сам. Он дивится тому,

что все вообще смертные говорят и уверенно утверждают: «У меня есть голова, глаза и т. д.». Однако он не не дивится, когда сам с такой же отвагой вещает: «У меня нет головы и т. д.».

Отв. 7. Автор грешит ошибкой, свойственной только ему. Ибо то, что все прочие люди считают в определенной степени достоверным и достаточным: «У меня есть голова, существуют тело и ум», автор метода, в соответствии со своим особым замыслом, полностью извращает и считает другое положение — «У меня нет головы, не существует тела и мысли» — достоверным, причем настолько, что полагает возможным воздвигнуть на этом фундаменте точную метафизику и столь основательно на него опереться, что, если убрать подпорку, автор неминуемо грянется лицом оземь.

Отв. 8. Автор метода грешит неразумием. А именно, он не замечает торчащего отовсюду обоюдоострого меча: уклоняясь от одного лезвия, он натыкается на другое. Для него сомнительно, «существует ли какое-то тело»; а поскольку он сомневается, он это устраняет и допускает противное: «нет никакого тела»; но так как он неразумно опирается на этот обоюдоострый клинок, словно тот очень надежен, он ранит себе руки.

Отв. 9. Автор погрешает сознательно: он по своему собственному усмотрению добровольно закрывает глаза на все предостережения и произвольным отречением от всего необходимого для исследования истины позволяет своему анализу себя обмануть; таким образом он доказывает не только то, к чему он совсем не стремится, но и то, чего более всего опасается.

Отв. 10. Метод грешит бессвязностью: торжественно запрещая какие-то вещи, он возвращается к старому и, вопреки законам своего отречения, повторяет отвергнутое. Ты достаточно хорошо это помнишь.

Отв. 11. Автор метода грешит упущеньями; предписывая пользоваться основоположением: *Необходимо всячески остерегаться допускать в качестве истины то, что мы не имеем возможности подкрепить соответствующим доказательством*, он не раз нарушает этот закон, безнаказанно и бездоказательно принимая за особенно достоверные и истинные такие максимы: *Чувства нас иногда обманывают; все мы грезим; некоторые безумны* и прочее в том же роде.

Отв. 12. Метод не содержит либо ничего верного, либо ничего нового, но в нем очень много лишнего.

Ведь если автор скажет, что под этим своим отрицанием сомнительного он понимает метафизическую (как это именуют) абстракцию, посредством которой сомнительные вещи рассматриваются только в качестве сомнительных, так что ум абстрагируется от них в тот момент, когда ищет нечто достоверное, придавая тогда этим вещам не большее значение, нежели вещам ложным,— слова его будут *верны*, но совсем не *новы*, ибо такая абстракция не являет ничего нового: она стара как мир и свойственна всем философам до единого.

Если он с помощью такого отрицания сомнительного хочет изгнать это последнее, так, чтобы оно считалось и именовалось ложным, а противоположное ему — истинным, он говорит нечто *новое*, но вовсе не *верное*, и такое отрицание будет хотя и чем-то новым, однако незаконным.

Если он скажет, что на основе сильных и веских доводов делает такой достоверный и очевидный вывод: «Я — мыслящая вещь, и поскольку я мыслю и притом не являюсь ни умом, ни душой, ни телом, но вещью настолько отчужденной от всего этого, что я могу быть постигнут до постижения этих вещей, подобно тому как постигается животное, или вещь чувствующая, до постижения вещи, которая ржет, рычит и т. д.», он выскажет нечто *верное*, но не *новое*, ибо это звучит со всех кафедр, с коих красноречиво доказывается всеми, кому не лень, что некоторые живые существа мыслят; и если мышление охватывает собой и чувство (так что мыслит тот, кто чувствует, видит и слышит), то это твердят все, кто приписывает животным чувство, иначе говоря, все люди без исключения.

Если он скажет: «Я доказал с помощью сильных, продуманных доводов, что я действительно существую как мыслящая вещь и субстанция и, пока эта вещь существует, поистине нет ни ума, ни тела, ни души», он выскажет тем самым нечто *новое*, но *неверное*, все равно как если бы он сказал, что существует животное, но нет ни льва, ни волка и т. д.

Если он скажет, что мыслит, т. е. постигает, желает, воображает и чувствует, причем мыслит так, что посредством акта рефлексии вдумывается в это свое мышление и его созерцает, или, иначе говоря, знает и рассматривает себя в процессе мышления (что поистине означает осознавать себя и обладать сознанием какого-то акта) — а это является свойством сверхматериальной способности или вещи, т. е. вещи абсолютно духовной,— и, таким образом, он оказывается умом или духом, в этом случае он скажет то, чего

пока еще не сказал, но что должен был бы сказать и чего я от него ожидал; часто — да, очень часто — замечая эти его бесплодные родовые муки, я порывался вставить: безусловно, он говорит нечто *верное*, но не *новое*, ибо мы когда-то слышали это от наших наставников, те — от своих, и так, полагаю я, до самого Адама.

Далее, если он это и скажет, сколько останется еще нерешенных вопросов! Сколько излишнего многословия! Сколько пустой болтовни! Сколько замысловатых ухищрений ради бахвальства и надувательства! К чему все эти обманы чувств, иллюзии грезящих, нелепые выходки безумцев? И где предел этому отрицанию, настолько суровому, что в остатке у нас оказывается лишь самая малость? К чему столь длительные, столь затянувшиеся блуждания по чужим берегам и уделам, вдали от чувственных восприятий, посреди призраков и теней? Что все это дает для установления бытия Бога — словно оно не может быть твердо установлено, если до того не перевернуть вверх дном весь мир? Для чего столь великая мешанина мнений, когда старые отвергаются, вводятся новые, а затем отбрасываются и эти и вновь принимаются старые? Быть может, как в былые времена каждому божеству, например Благой богине и ее спутнику, а также всем остальным, посвящались особые обряды, так и здесь, в этом новом культе, учреждаются новые таинства? Но почему бы этому методу, отбросив прочь все уловки, не выставить на всеобщее обозрение истину в таких ясных, прозрачных и кратких словах: «Я мыслю, обладаю сознанием своего мышления, а значит, я — ум»?

Наконец, если он скажет, что постигать, желать, воображать и чувствовать, т. е. мыслить, настолько свойственно уму, что вообще ни одно животное, кроме человека, не мыслит, не воображает, не чувствует, не видит и не слышит (и т. д.), то он выразит нечто *новое*, но не *верное*; притом это будет впустую и не вызовет у нас признательности — разве только он приберегает что-то глубоко от нас скрытое (ведь это — единственное его прибежище), что в свое время он явит, как из волшебного фонаря, нашему изумленному взору. Но доколе мы можем этого ожидать, чтобы не впасть в полное отчаянье?

Ответ последний. Я полагаю, ты здесь дрожишь за свой метод, который ты любишь и лелеешь (я тебе это прощаю), который нежно целуешь как свое ненаглядное детище. Ты опасаешься, как бы после обвинения его в стольких грехах (сам видишь — он повсюду дал трещины

и течь) я не предал его древнему остракизму. Не бойся, я тебе друг. Я превзойду твои ожидания либо поистине их обману: я буду молчать и выжидать. Я тебя знаю, знаю остроту и проницательность твоего ума. Как только у тебя появится время для размышления, и особенно когда ты в тайном уединении вновь обратишься к своему преданному тебе анализу, ты отрясешь с него прах, смоешь грязные пятна и явишь нашему взору чистый и отточенный метод. Сейчас же удовольствуйся этим и продолжай дарить мне внимание, пока я продолжаю отвечать на твои вопросы; исходя из них, я, стремясь к полноте и краткости, лишь слегка коснулся здесь ума, ясного и отчетливого понятия, истины и лжи и т. д.; однако ты сам умеешь отобрать то, что разумным людям кажется лишним, и...

ВОПРОС ТРЕТИЙ

Можно ли воскресить этот метод

Ты спрашиваешь, в-третьих... Более ничего преподобным отцом не было прислано. Когда у него стали просить остальную часть, он ответил, что не располагает больше досугом для сочинительства. Однако наша обязанность — не упускать из его писаний ни единого слога.

ПРИМЕЧАНИЯ

Я считал бы одно лишь обнародование этого выдающегося суждения относительно моего метода исследования истины (каковы бы ни были его качества) достаточным, чтобы обнаружить лживую нелепость упомянутой критики, если бы последняя принадлежала малоизвестному лицу. Но поскольку ее автор занимает столь заметное положение, что людям трудно поверить, будто он либо не владеет своим рассудком, либо настолько лжив, злоречив и бесстыден, я, дабы его чрезмерно раздутый авторитет не повредил очевидной истине, прошу читателей припомнить, что выше, до этих последних его ответов, он не сумел выдвинуть против меня ни одного доказательного соображения, но пускал в ход лишь нелепейшие шутки с целью выставить в смешном свете мои суждения и показать, что они не заслуживают критики. Теперь же в своих ответах он даже не пытается что-либо доказать, но лживо подразумевает, будто все, что он мне приписал, он уже раньше подверг доказательному разбору; и дабы справедливость его суждения была очевид-

нее, он уверяет, что прежде в своих нападках только шутил, теперь же, при окончательном суждении, он в высшей степени серьезен и строг. В первых одиннадцати ответах он не колеблясь решительно меня осуждает и только в двенадцатом ответе пытается рассуждать и проводить различения в таком духе: *Если он скажет так, он не скажет ничего нового, а если эдак — ничего верного* и т. д. Однако он всюду рассуждает об одном и том же предмете, рассматриваемом в различных плоскостях: а именно, он ведет речь лишь о том своем вымысле, нелепую безвкусицу которого я покажу здесь с помощью уподобления.

В различных местах моих сочинений я говорил, что подражаю зодчим в том отношении, что, когда они стремятся построить прочное здание на почве, в которой камень, глина или какие-то другие твердые породы засыпаны сверху песком, они сначала роют траншеи и выбрасывают из них весь песок и другие лежащие поверх него или перемешанные с ним породы, дабы затем воздвигнуть опоры на твердой почве. Точно так же и я сначала отбросил, подобно песку, все сомнительное, а затем, поняв, что немыслимо сомневаться, по крайней мере, в том, что существует сомневающаяся, или мыслящая, субстанция, я использовал это как скалу, на которой укрепил опоры моей философии. Автор же наш напоминает ремесленника-каменотеса, желающего прослыть великим мастером в своем городе и потому сильно завидующего архитектору, воздвигающему городскую часовню: он усердно ищет поводов для порицания его труда. Однако, поскольку он так невежествен, что не может ничего понять в его деле, он решается затронуть лишь начатки архитектурного труда, доступные его разумению. Он замечает, что архитектор начинает с рытья траншеи и откидывает прочь не только песок и рыхлую землю, но также щепки, осколки камней и другие содержащиеся в песке примеси, дабы достичь твердой почвы и заложить фундамент часовни. Кроме того, он слышит, что на вопрос, для чего тот копает траншею, зодчий иногда отвечает, что земля, по которой мы ступаем, не всегда бывает достаточно твердой для того, чтобы выдержать высокое здание; особенно же зыбок песок, поскольку он не только подается под давлением тяжкого груза, но и часто смывается проточной водой, следствием чего бывают неожиданные обвалы сооружений, коим он служит опорой; наконец, поскольку обвалы случаются иногда и в шахтах, шахтеры обычно считают их делом рук лемуров [51], или злых гениев, обитающих под землей. Это дает нашему каменотесу повод к вымыслу, будто

ров, используемый архитектором как подсобный, применяется им в качестве основы постройки и будто архитектор считает этот ров, либо камень, найденный на его дне, либо, наконец, нечто воздвигнутое над этим рвом таким образом, что ров остается пуст, само́й искомой часовней; по его уверениям, архитектор так глуп, что страшится, как бы земля, по которой он ступает, не рухнула под его ногами и как бы ее не взрыхлили лемуры. Быть может, он сумеет убедить в этом нескольких мальчишек или людей, столь не сведущих в архитектуре, что им покажется новым и неслыханным делом рытье рвов для закладки фундамента здания, а потому они и легко поверят россказням знакомого мастера, коего они сочтут достаточно искушенным в своем мастерстве, относительно неизвестного им архитектора, о постройках которого они до сих пор ничего не слыхали, а знают только, что он роет рвы; при этом каменотес будет настолько очарован своей собственной выдумкой, что возымеет надежду внушить ее всему свету. И хотя архитектор к тому времени уже заполнит все разрытые рвы камнями, построит на этом фундаменте свою часовню из прочнейших материалов и явит ее на всеобщее обозрение, ремесленник не оставит своего замысла и по-прежнему будет надеяться убедить всех людей в своем вздоре. Выходя с этой целью каждодневно на улицу, он станет разыгрывать для прохожих спектакли, посвященные архитектору. Содержание этих спектаклей у него будет таким: прежде всего, он выводит на сцену архитектора, отдающего распоряжение рыть траншеи и выбрасывать из них не только весь песок без остатка, но и все примеси, а также вышележащие слои, пусть даже они содержат щебенку и камни правильной формы — одним словом, выбрасывать все без исключения, так чтобы совсем ничего не оставалось. Он сильно упирает именно на эти слова — *ничего, все, даже щебень и камни*; одновременно он делает вид, будто желает поучиться у архитектора его искусству и вместе с ним спуститься в пресловутые рвы. *Руководи мной*, говорит он. *Действуй, приказывай: твой ученик на все готов. Что ты велишь? Я охотно вступлю на указанный путь, пусть он и нов и я, не привычный к потемкам, его страшусь. Я тебе внемлю: велишь —и я буду повторять твои действия, буду ступать по твоим следам. Твой способ приказывать и вести просто прекрасен! Ты мне очень угодил. Я весь — вниманье.*

Затем, изображая, будто он очень напуган подземными лемурами, обитающими во рвах, он пытается таким приемом вызвать смех зрителей: *В самом деле, можешь ли ты*

мне поручиться, что я тотчас же не испугаюсь, не испытаю ужаса и страха перед злым гением? Да, конечно, хоть ты и подбадриваешь меня словом и жестами, я спущусь туда не без великой опаски. И несколько дальше: *Увы! Как мог я забыть о своем намерении?! Что это я делаю? Сначала я целиком доверился тебе как товарищ и ученик, и вот теперь я колеблюсь пред входом, исполненный страха и упорного нежелания. Прости меня: я тяжко согрешил и обнаружил лишь нищету своего ума. Я был обязан, отбросив всякий страх, бестрепетно спуститься во мрак траншеи — и вот я заколебался и не пошел!*

В третьем акте он представляет архитектора находящим на дне рва камень или скалу, которую он хочет сделать опорой всего своего строения. Это намерение он так поднимает на смех: *Прекрасно, почтеннейший муж! Ты нашел Архимедову точку опоры; теперь, если ты пожелаешь, ты, несомненно, сдвинешь весь мир. Но умоляю тебя (ведь, я думаю, ты хочешь срезать все по живому, дабы в твоей системе не осталось ничего нелепого, несоответствующего, ненужного) — для чего тебе сохранять этот камень? Разве ты не приказал выкинуть камни вместе с песком? Но, быть может, ты об этом забыл? Ведь так трудно, даже опытным людям, полностью выкинуть из головы то, к чему они приучились с детства; мне же, неотесанному, совсем не стоит терять надежду, даже если я стану колебаться*, и т. д. Архитектор снова подбирает щебень, выкинутый вместе с песком из траншеи: он хочет воспользоваться им для постройки; тогда тот насмешник вещает так: *Осмелюсь ли я, прежде чем ты ступишь ногою в ров, узнать у тебя, с каким намерением ты, торжественно выкинувший вон всю щебенку как недостаточно твердую, снова хочешь ее рассмотреть — словно ты надеешься из этих обломков построить что-то прочное*? и т. д. Более того, если все, что ты недавно отбросил, было гнилым и непрочным (в противном случае для чего ты это отбросил?), как может статься, что оно окажется теперь крепким и прочным? и т. д. И несколько позже: *Потерпи здесь и дай мне выразить восхищенье твоим искусством: чтобы утвердить прочное, ты пользуешься непрочным; чтобы вывести нас на свет, велишь погрузиться во тьму* и т. д. Здесь он добавляет ряд нелепейших рассуждений (не имеющих никакой связи с делом) об обязанностях каменотеса и архитектора: спутав значения этих терминов, он уже не может провести между ними различия.

В четвертом акте оба они стоят на дне рва и архитектор пытается там заложить постройку часовни; напрасно:

прежде всего, не успевает он укрепить камень правильной формы, как каменотес напоминает ему, что он приказал выбросить все камни без исключения; итак, его действия не соответствуют законам его искусства. Сраженный сим словом, как Архимедовым доказательством, архитектор вынужден оставить работу. А когда после он хочет собрать щебенку для боковин и известь, затвердевшую от воды и песка, либо еще какой-то материал, каменщик тут же назойливо вставляет: «Ты все отбросил, ты ничего не сберег» — и отдельными этими словами — «все», «ничего» и т. д.— уничтожает, как некими заклинаньями, весь его труд. При этом он пользуется словами столь сходными с теми, кои он употреблял раньше, от § 5 до § 9, что здесь нет никакой надобности их повторять.

Наконец, в акте пятом, увидев, что вокруг него собралась достаточно большая толпа, он, перейдя от комедийной веселости к суровому трагедийному ладу, стирает у себя с лица пятна извести, принимает важный вид и вещает цензорским тоном; он исчисляет все погрешности архитектора (подразумевая, что он вскрыл их в предшествовавших сценах) и предает их анафеме. Я перескажу весь этот его приговор, который он произносит под занавес, в заключительной сцене, играемой им для толпы: так можно будет увидеть, насколько он напоминает нашего автора. Он делает вид, будто архитектор просит его выразить мнение о своем мастерстве, и ответствует ему таким образом:

Во-первых, упомянутое искусство погрешает с точки зрения принципов. А именно, в нем их нет, и одновременно они неопределенны. По крайней мере, другие виды искусства построения зданий закладывают прочнейшие основы — такие, как правильной формы камни, боковины, щебенку и сотни других подобных вещей, опираясь на которые здания возносятся ввысь. Это же искусство, наоборот, для постройки какого-то здания закладывает не вещественную основу, а дутую: оно разрушает, раскапывает, отбрасывает старые основы все до единой и, дав своей воле противоположное направление, чтобы не показаться совсем уж бескрылым, лепит и прилаживает себе восковые перья, устанавливая новые принципы, прямо противоположные старым. Так оно избегает прежней неустойчивости, однако ее сменяет новая: оно опрокидывает все прочное, дабы принять непрочное; прилаживает себе крылья, но — увы! — они восковые; воздвигает высокое здание, однако лишь с тем, чтоб оно рухнуло; так, в конце концов, из ничего громоздится постройка, но не получается никакого результата.

Смехотворную лживость всех этих разглагольствований доказывало одно лишь присутствие часовни, уже воздвигнутой архитектором. Было очевидно, что и фундамент он под нее подвел крепчайший, и ничего не разрушил из того, что не подлежало разборке; он также не отклонился ни на йоту от чужих наставлений, кроме тех случаев, когда располагал более верным решением; он воздвиг свое здание таким образом, что оно никак не должно было рухнуть; наконец, он построил его вовсе не из ничего, но из прочнейшего материала и получил результат — прочное и надолго рассчитанное святилище Бога. Такие же точно бредни нашего автора становятся вполне очевидными при одном только чтении изданных мной «Размышлений». И не надо винить историка, у которого взяты эти слова каменотеса, в том, что он приписал последнему образ крыльев в архитектуре, а также и много других подробностей, видимо мало ему подходящих: быть может, он сделал это от избытка усердия, дабы выразить смятенье души говорящего. Во всяком случае, такие слова не более подобают и методу изыскания истины, к коему, однако, они применяются нашим автором.

Второй ответ каменотеса гласит: *Указанная архитектура погрешает в отношении средств. А именно, она не располагает ими совсем: старые средства она отбрасывает, новых не привлекает. Все прочие подобные искусства имеют свои измерительные приборы, отвесы и ватерпасы, пользуясь которыми они, словно по нити Ариадны, выпутываются из лабиринта и с легкостью размещают правильным образом любую щебенку, какой бы бесформенной она ни была. Эта же система, напротив, уродует старую форму, в то же время бледнея от нового страха перед лемурами, самой ею выдуманными: она страшится оползней и сомневается, не будет ли развеян песок. Попробуй предложи этому зодчему поставить колонну — он тотчас же побледнеет при виде цоколя и опоры, какими бы крепкими они ни были. А что, спросит он, если их унесут лемуры? Ну а как он посмотрит на то, чтобы поставить стержень? Да он задрожит и скажет, что тот непрочен. Что, если этот стержень из гипса, а не из мрамора? Сколько раз другие вещи казались нам крепкими, прочными, а после произведенного опыта оказывались хрупкими? И что, наконец, он поделает с архитравом? Он постарается уйти от всего этого как от силков и цепей. И разве не случалось скверным архитекторам строить здания, которые, хотя они считали их прочными, неожиданно рушились? Что, если то же самое случится*

с твоим? Что, если лемуры сотрясут почву? Ведь они злы, а ты пока еще не знаешь, настолько ли прочна скала, на которой крепится фундамент, чтобы лемуры не могли ее сотрясти. Как же тут быть? Как, если зодчий упрямо твердит, что прочность архитрава сомнительна и прежде надо установить с достоверностью, не сделана ли колонна из хрупкой материи, не опирается ли она на песок и можно ли быть уверенным, что под нею — прочная скала, которую не могут сдвинуть с места никакие лемуры? Что, если он забракует материал и форму этой колонны? (Здесь с шутовской самоуверенностью он являет зрителям изображение одной из тех самых колонн, кои зодчий установил в своем храме.) *Что, если и дальше он будет поступать таким образом? А если настаивать, он возразит: обожди, пока я не найду опорную скалу и не уверюсь в том, что вокруг нет лемуров. Вы скажете мне: по крайней мере, такой метод удобен тем, что, не воздвигая колонн вообще, зодчий может быть спокоен, что не построит негодных. Конечно, это прекрасно, но не лучше ли поступают матери, попросту утирающие своим детям носы?* (и т. д.— как выше). Однако все это слишком убого, чтобы заслуживало повторенья, и я прошу читателя, чтобы он удостоил сам сравнить этот ряд ответов с соответствующими периодами нашего автора.

О бесстыднейшей лжи, заключенной во втором ответе, также свидетельствует сама часовня, поскольку в ней было поставлено множество прочнейших колонн, и среди них — та самая, чертеж которой, якобы забракованный зодчим, он демонстрировал. Точно так же мои сочинения достаточно ясно свидетельствуют, что я не порицаю силлогизмы и не разрушаю их древнюю форму. Я всегда пользуюсь ими, когда в том есть нужда, и среди них тем самым, относительно которого он здесь выдумал, будто я отвергаю его материю и форму; ведь он выписал его у меня: я воспользовался им в конце моего Ответа на Первые возражения (положение 1), где доказываю бытие Бога. Не знаю, зачем ему понадобился этот вымысел — разве лишь для утверждения, будто все то, что я предлагаю как истинное и достоверное, противоречит моему отрицанию сомнительного, т. е. тому единственному, что он именует моим методом. Но это подобно нелепой и ребяческой выдумке каменотеса, принимающего ров, предназначенный для закладки фундамента зданий, за альфу и омегу зодческого искусства и порицающего все, что строится зодчим, как уничтожающее этот ров.

Третий ответ гласит: *Искусство это погрешает в отно-*

шении цели, ибо не строит ничего прочного. Оно и не может ничего такого построить, поскольку само закрывает себе все пути к творчеству. Ведь ты сам убедился в этом на опыте своей одиссеи: своими блужданиями ты утомил и меня, твоего верного спутника. Ты претендуешь на звание зодчего и на то, что владеешь соответствующим искусством, однако ты менее всего в нем преуспел, увязнув в трясинах и застряв в терниях, причем ты столько раз оказывался в таком положении, что я потерял уже этому счет. Правда, стоит припомнить все это, дабы придать вес моему ответу. Итак, вот те пункты, по которым этот метод сам себе перерезал жилы и преградил путь всякой надежде продвинуть дело вперед: 1. Ты не знаешь, лежит ли ниже поверхности земли песок или камень, а потому и не должен больше полагаться на камень (если только ты в таковой когда-то упрешься), чем на песок. Отсюда — все сомненья, да и непрочные сооружения. Я не стану приводить примеры; сам окинь взглядом и перебери пласты твоей памяти и, если ты отыщешь там хоть что-то не пораженное этой проказой, объяви нам об этом: я от души тебя поздравлю. 2. Пока я не доберусь до твердой почвы, ниже которой, как я уверюсь, не будет лежать сыпучий песок и где я не обнаружу сотрясающих эту почву лемуров, я должен отбрасывать все породы и подвергать сомнению любые материалы; и, разумеется, сначала надо (согласно испытанному древнему искусству зодчества) определить относительно всех вещей, существуют ли они и каковы они, а затем не отбрасывать существующие породы, но предупредить землекопов, что породы эти надо сберечь в траншее. Отсюда (как и из предыдущего) следует, что все непрочно и абсолютно бесполезно для постройки зданий. 3. Если перед тобой возникает нечто подверженное хоть малейшему сотрясению, надо, дав своей воле прямо противоположное направление, считать это уже рухнувшим и верить, что следует это вырыть, а пустой ров использовать как фундамент. Тем самым закрываются все пути к строительству. Да и чего ожидать от такого заявления: «Здесь нет никакой земли, ни песка, ни камня» — и от сотни подобных? И не говори мне, что ров этот, наподобие судебных каникул, устраивается лишь на время, до достижения некоей глубины, потому что здесь может залегать более глубокий слой песка. Что ж, пусть будет «на время»; но в это время, затрачиваемое тобой, как ты полагаешь, на стройку, ты используешь пустоту рва и всячески ею злоупотребляешь — так, как если бы от нее зависело все строение и как если бы оно опиралось на нее как на некий цо-

коль. Однако, возражаешь ты, я пользуюсь этой пустотой, дабы воздвигнуть постамент и колонну, как это делают зодчие. Разве они не используются временными сооружениями для воздвижения столпа? и т. д. (как выше).

Во всех этих выдумках каменотеса не содержится ничего более смешного, чем в вымыслах нашего автора. Ведь тем, что я отбросил прочь все сомнительное, я не более отрезал себе пути к истине, чем архитектор рытьем траншеи — возможность выстроить храм; это ясно видно из последующих моих доказательств. Разумеется, если в них содержалось что-то ложное или недостоверное, преподобный отец должен был это отметить; а коль скоро он этого не сделал, да и не мог сделать, следует признать, что он несет непростительный вздор. И я не более прилагал усилий для доказательства того, что я, вещь мыслящая, есмь ум, чем тот, другой, старался бы доказать, что он — архитектор. Безусловно, наш автор, затратив много труда, доказал лишь одно, а именно что он лишен ума, по крайней мере ума достойного. И из того, что метафизическое сомнение достигает такой степени, при которой человек предполагает, что он не ведает, спит ли он или бодрствует, также не следует невозможность прийти к чему-либо достоверному, как из первоначальной стадии рытья траншеи, когда архитектор еще не знает, что́ он найдет внизу — камень, глину или нечто иное, не следует, будто он не может найти там камня или сделать опорой то, что он там обнаружил. Точно так же из того, что до познания бытия Бога мы имели основание сомневаться во всем (точнее, относительно любой вещи, которая, как я отмечал неоднократно, не предстает с достаточной ясностью пред нашим умственным взором), вовсе не следует, будто все бесполезно на пути исследования истины, и равным образом из заботы зодчего, старающегося, чтобы до достижения твердой почвы все остальное было из рва удалено, вовсе не следует, будто в этом рве не было ни щебенки, ни другой породы, которую он предназначил бы потом для закладки фундамента. И каменотес заблуждается не более нелепо, чем наш автор, когда утверждает, будто, согласно с общепринятым старым искусством зодчества, не следует ничего выбрасывать из траншей и надо предупредить землекопов, чтобы они сохраняли все эти породы: наш автор то говорит, что *прежде всего надо определить, существуют ли вещи и каковы они, дабы эти определения стали наконец незыблемыми положениями* (но как же могут быть даны такие определения тем, кто, как мы предположили, пока ничего не знает?), то ут-

верждает, будто таково предписание общераспространенной старой философии (однако в ней не содержится ничего подобного). Не более плоской, чем рассуждения нашего автора, является и выдумка каменщика, будто зодчий собирается использовать пустой ров как фундамент и поставить в зависимость от него все сооружение: это вполне соответствует бредовому вымыслу, будто *я пользуюсь вещами, противоположными сомнительным, как основоположением и злоупотребляю отрицанием, ставя от него в зависимость всю истину, которая якобы опирается на отринутые вещи как на надежный цоколь*; при этом наш автор начисто забывает о словах, которые он выше приводит как якобы принадлежащие мне: *Не допускай и не отвергай, не пользуйся ни тем ни другим, но то и другое считай ложным.* Невежество свое каменщик обнаруживает также не более, чем наш автор, когда сравнивает ров, вырытый для закладки фундамента, с импровизированным сооружением, предназначенным для воздвижения столпа: преподобный отец сравнивает с таким импровизированным сооружением отрицание всего сомнительного.

Четвертый ответ гласит: *Указанная система грешит избыточностью. Это значит, что прилагаются бóльшие усилия, чем того требуют законы благоразумия и вообще может потребовать кто-то из смертных. Правда, кое-кто просит, чтобы ему были выстроены прочные здания; однако до сих пор не нашлось никого, кто бы не считал себя удовлетворенным, если бы здание, в коем он обитает, было столь же прочным, как земля, на которую мы опираемся: ведь при этом не нужно стремиться к какой-то еще большей прочности. Помимо того, как для прогулки существуют определенные пределы устойчивости почвы, которых вполне довольно для любого человека, чтобы безопасно на эту почву ступить, так и при строительстве домов существуют определенные границы, достигнув которых можно быть уверенным* и т. д. (как выше).

И хотя каменщик здесь несправедливо корит архитектора, гораздо несправедливее порицает меня наш автор. Верно, что при строительстве зданий существуют границы надежности (лежащие ниже наибольшей прочности почвы), за которые обычно не дозволяется выходить, причем они бывают различными в зависимости от размеров конструируемого сооружения: скромные домишки могут безопасно располагаться даже на песке, и он для них не менее надежная опора, чем камень — для высотных башен. Но совершенно неверно при закладке основ философии пола-

гать, будто существуют какие-то границы сомнения, лежащие ниже наибольшей достоверности, в пределах которых мы могли бы благоразумно и с безопасностью успокоиться. Ведь суть истины — в нераздельности, и потому может случиться, что вещь, которую мы не признаём в высшей степени достоверной, хотя она и представляется вероятной, окажется совершенно ложной; и конечно, не проявит себя здравым философом тот, кто заложит в основание всей своей науки положение, которое, как он знает, может затем оказаться ложным. В самом деле, что ответит он скептикам, преступающим все границы сомнения? Каким образом сможет он их опровергнуть? Разве что причислит их к безнадежным и отверженным. Прекрасно; однако к какому разряду отнесут они его самого? И ведь нельзя считать, будто их секта давно изжила себя. Она и ныне великолепнейшим образом процветает, и почти все, кто считает себя несколько умнее других, не находя в общераспространенной философии того, что бы их удовлетворило, и не усматривая другой философии, более истинной, перебегают в лагерь скептицизма. Это главным образом те, кто требует, чтобы им доказали существование Бога и бессмертие человеческой души. Таким образом, то, что проповедует здесь наш автор, являет очень дурной пример, тем более что он слывет эрудитом: его высказывания свидетельствуют, что он не считает возможным опровержение заблуждений скептиков-атеистов; таким путем он, насколько это в его силах, поддерживает их и укрепляет. А именно, ни один современный скептик на практике не сомневается в том, что у него есть голова, что два плюс три составляют пять и т. д.; однако они утверждают, что лишь пользуются этими постулатами как истинными, поскольку они таковыми представляются, однако не могут быть в них уверены, потому что никакие достоверные аргументы их к такой вере не побуждают. И так как им не представляется подобным же образом, что существует Бог и что человеческая душа бессмертна, они даже на практике не считают нужным пользоваться этими истинами — разве только им раньше докажут их с помощью аргументов более достоверных, чем те, на основе которых принимается на веру все кажущееся. А поскольку мое доказательство носит именно такой характер и до меня — по крайней мере, насколько мне это известно — это никем не было выполнено, мне кажется, нельзя представить себе более недостойной и злостной клеветы, чем та, какую пускает в ход наш автор, который на протяжении всего своего рассуждения неизменно приписывает мне и

настойчиво, многократно навязывает ту единственную ошибку, в коей состоит суть учения скептиков, а именно чрезмерное, доведенное до крайности сомнение. Он поистине щедр в исчислении моих прегрешений. Ведь хотя он и утверждает здесь, что *немалая честь — сбить все финишные столбы и проникнуть в глубины, оставшиеся недоступными для минувших веков*, и у него нет никаких оснований предполагать, будто я этого не выполнил в той самой области, которую (как я сейчас покажу) он имеет в виду, тем не менее он причисляет это к моим грехам, поскольку, говорит он, *слава подобная велика, но лишь в том случае, когда глубин достигают без крушения*. Таким образом, он хочет уверить читателей, что я потерпел здесь крах, или, иначе говоря, впал в заблуждение; однако он и сам в это не верит, и у него нет ни малейшего основания для таких подозрений. Ибо, конечно, если бы он мог измыслить хоть самый малый повод обвинить меня, что я заблуждаюсь на том пути, коим я привожу ум от познания собственного бытия к познанию бытия Бога и к отличению себя самого от тела, он, несомненно, не упустил бы его в своем столь пространном, многословном, совершенно бездоказательном рассуждении; и он гораздо охотнее подчеркнул бы эту мою ошибку, чем стал бы всякий раз (как он поступает) уходить от вопроса, когда сама тема требует его постановки, и нескладно изображать меня рассуждающим, является ли мыслящая вещь умом. Итак, у него не было никаких поводов обвинять меня в ошибочных положениях, ибо я с помощью своих положений впервые ниспроверг сомнение всех скептиков. Он сам признает, что деяние это заслуживает высокой хвалы, и тем не менее он настолько бесстыден, что причисляет меня к скептикам и относит на мой счет то самое сомнение, которое с гораздо большим правом может быть приписано всем прочим смертным, до сих пор это сомнение не опровергнувшим. Между тем каменотес —

Отвечает, в-пятых: *Метод твой слабосилен; а именно, поскольку напряжение превышает его возможности, метод этот ни к чему не приводит. Зову в свидетели и судьи тебя одного: чего ты достиг таким пышным приготовлением? Каков результат этого твоего торжественного рытья, столь всеобщего и величественного, что ты не оставил камня на камне, не пощадил даже самых прочных положений, разве лишь только это избитое: «Камень, лежащий под любым слоем песка, прочен и тверд»? Однако это известно даже самым ничтожным людишкам* и т. д. (как выше).

Здесь я ожидал и от каменщика, и от нашего автора хоть

какого-то одобрения. Но как первый из них лишь предъявил архитектору претензию, будто единственным результатом его деятельности было обнаружение камня, и скрыл тот факт, что на этом камне была выстроена затем часовня, так и наш автор только лишь сетует на мое отречение от сомнительного, уверяя, будто единственным плодом этого отречения явилась избитая максима *Я мыслю, я существую*, и ни во что не ставит основанные на этой максиме доказательства бытия Бога и многих других вещей. При этом дерзость его столь неслыханна, что он меня одного призывает в свидетели и, как в других местах, по поводу столь же невероятных вещей, утверждает: *Так считает весь свет. Это звучит со всех кафедр. Он усвоил это от своих наставников, те, в свою очередь, от своих — и так вплоть до Адама* и т. п. Все это надо принимать на веру не больше, чем клятвы людей, которые тем более охотно клянутся, чем меньше верят тому, в чем хотят убедить других. Однако каменщик —

Отвечает, в-шестых: *Архитектор грешит общераспространенной ошибкой, кою сам порицает в других. Он дивится тому, что все смертные говорят и уверенно утверждают: «Песчаный слой, выдерживающий нас, довольно прочен. Почва, на которой мы стоим, не ускользает у нас из-под ног и т. д.»; однако он не дивится, когда сам с той же уверенностью твердит: «Песок надо отбросить и т. д.».*

Все это не более нелепо, чем утверждения (в сходных случаях) нашего автора.

Он отвечает, в-седьмых: *Зодчий грешит ошибкой, свойственной только ему. Ибо вещам, кои другие люди считают достаточно прочными,— земле, по которой мы ходим, камням, песку — он в соответствии со своим особым мнением противопоставляет ров, из которого выбрасываются песок, камни и прочие почвы. Образовавшийся ров он считает не просто прочным, но прочным настолько, что в него можно заложить фундамент массивного храма и поставить на этот фундамент такую тяжесть, что, если убрать опору, весь храм не рухнет.*

Здесь каменотес несет не больший вздор, чем наш автор, когда тот забывает свои собственные слова: *Не допускай и не отвергай* и т. д.

Он отвечает, в-восьмых: *Зодчий грешит неразумием. А именно, он не замечает, что неустойчивость почвы — это обоюдоострый меч: уклоняясь от одного острия, он натыкается на другое. Песок для него — недостаточно прочная почва; поэтому он его удаляет и противопоставляет ему другое — ров, очищенный от песка; таким обра-*

зом, он ранит себя вторым острием, ибо неразумно полагается на этот ров как на нечто устойчивое.

Здесь снова следует только вспомнить слова: *Не допускай и не отвергай.* Приведенные речи об обоюдоостром мече более подобают премудрости каменотеса, чем нашего автора.

Он отвечает, в-девятых: *Зодчий погрешает сознательно; он по своему собственному усмотрению добровольно закрывает глаза на все предостережения и произвольным отречением от всего, необходимого для постройки зданий, позволяет своему правилу себя обмануть; таким образом он строит не только то, чего выстраивать не собирался, но и то, чего более всего опасается.*

Насколько это правдиво в отношении архитектора, показывает сооружение храма, как и мои доказательства обнаруживают, насколько это верно в отношении меня.

Он отвечает, в-десятых: *Метод грешит бессвязностью: торжественно запрещая какие-то вещи, зодчий возвращается к старому и, вопреки законам рытья траншеи, принимает отброшенное. Ты достаточно хорошо это помнишь.*

Подражая этим высказываниям, наш автор забывает слова: *Не допускай и не отвергай* и т. д. Ибо в противном случае как осмеливается он измышлять, будто торжественно запрещено то, что, как он раньше утверждал, вообще не могло отрицаться?

Он отвечает, в-одиннадцатых: *Зодчий грешит упущеньями; предписывая в качестве опоры: «Необходимо всячески остерегаться допускать в качестве истины то, что мы не имеем возможности подкрепить соответствующим доказательством», он не раз нарушает этот закон, безнаказанно и бездоказательно принимая за особенно достоверные и истинные такие максимы: «Песчаная почва недостаточно крепка для того, чтобы выдержать здание»* и т. п.

Здесь он, подобно нашему автору, несет вздор, приписывая рытью траншеи (так же как наш автор приписывает отрицанию сомнительного) то, что относится лишь к сооружению — как зданий, так и философской системы. Ибо в высшей степени правильным является требование не допускать бездоказательно ничего в качестве истины, когда речь идет об ее установлении и утверждении; однако, когда дело касается лишь рытья рва или же отрицания, достаточно одного только предположения.

Он отвечает, в-двенадцатых: *Искусство это не содержит либо ничего верного, либо ничего нового, но в нем очень много лишнего. 1. Ведь если архитектор скажет, что под*

этим своим отбрасыванием песка он разумеет лишь рытье траншеи, к которому прибегают и все прочие зодчие, выбрасывающие песок лишь в том случае, когда он недостаточно тверд для того, чтобы выдержать массу здания, он скажет нечто верное, *но совсем не* новое: *такой ров вовсе не нов, а, наоборот, стар как мир, и его используют все архитекторы без исключения.*

2. Если этим выкапываньем песка он хочет так уничтожить песок, чтобы он весь был выброшен и от него ничего не осталось и чтобы мы считали его просто ничем, а пользовались бы его противоположностью (т. е. пустотой места, которое он ранее заполнял) как чем-то массивным и прочным, то он говорит нечто новое, *но вовсе не* верное, *и пресловутый ров будет хотя и чем-то новым, однако незаконным.*

3. Если он скажет, что на основе сильных и веских доводов делает такой достоверный и очевидный вывод: «Я — искусный архитектор и занимаюсь архитектурой, и, однако, как таковой я не архитектор, не каменщик, не носильщик, но вещь, от всего этого отчужденная, так что меня можно постичь до постижения этих вещей, подобно тому как постигается животное, или вещь чувствующая, до постижения вещи, которая ржет, рычит и т. д.», он выскажет нечто верное, *но не* новое, *ибо такие слова звучат на всех перекрестках и этому красноречиво поучают все, кто считает себя опытным в архитектуре; и если зодчество включает в себя также конструкцию стен, то искушенными в этом искусстве будут считаться все, кто смешивает известь с песком, кто обтесывает камни, подносит материалы,— одним словом, все строительные рабочие до единого.*

4. Если он скажет: «Я доказал с помощью сильных, продуманных доводов, что я действительно существую и являюсь опытным архитектором и, пока я существую, поистине нет ни архитектора, ни каменщика, ни носильщика», он выскажет тем самым нечто новое, *но совершенно* неверное, *все равно как если бы он сказал, что существует животное, но нет ни льва, ни волка и т. д.*

5. Если он скажет, что возводит здания, т. е. пользуется искусством архитектуры для сооружения различных строений, причем пользуется так, что посредством акта рефлексии вдумывается в свои действия и их созерцает, или, иначе говоря, знает и рассматривает себя в процессе строительства (что поистине означает осознавать себя и обладать сознанием какого-то акта) — а это является свойством архитектуры, т. е. искусства, стоящего выше, чем опыт носильщи-

ков,— и, таким образом, он является архитектором, в этом случае он скажет то, чего пока еще не сказал, но что должен был бы сказать и чего я от него ожидал; часто — да, очень часто — замечая эти его бесплодные родовые муки, я порывался вставить: безусловно, он говорит нечто верное, *но не* новое, *ибо мы когда-то слышали это от наших наставников, те — от своих, и так, полагаю я, вплоть до Адама.*

Далее, если он это и скажет, сколько останется еще нерешенных вопросов! Сколько излишнего многословия! Сколько пустой болтовни! Сколько замысловатых ухищрений ради бахвальства и надувательства! К чему все эти разговоры о зыбкости песка и обвалах земли, о лемурах — дутых страшилищах? И где предел этому рытью рва, настолько глубокого, что от него не остается почти ничего? К чему столь длительные, столь затянувшиеся блуждания по чужим берегам и уделам, вдали от чувственных восприятий, посреди призраков и теней? Что все это дает для воздвижения храма — словно его нельзя построить, не перевернув вверх дном мир? Для чего вся эта порча материалов, когда старые породы отбрасываются, применяются новые, а затем отбрасываются и эти и вновь применяются старые? Быть может, потому, что, пока мы находимся в храме или перед лицом повелителей, мы должны вести себя иначе, чем в кабаке и харчевне, *и для нового культа учреждаются новые таинства? Но почему бы, отбросив прочь все уловки, не выставить на всеобщее обозрение истину в таких ясных, прозрачных и кратких словах: «Я строю, у меня есть сознание этого строительства, а значит — я архитектор»?*

6. Наконец, если он скажет, что строить дома и предопределять в уме расположение покоев, комнат, галерей, дверей, окон, колонн и т. д., а затем возглавить в этом строительстве плотников, каменобойцев, каменотесов, кровельщиков, носильщиков и прочий рабочий люд и руководить их трудом свойственно именно архитектору, поскольку никакие другие мастера этого не умеют, то он выразит нечто новое, *но не* верное; *притом это будет впустую и не вызовет у нас признательности — разве только он приберегает что-либо глубоко от нас скрытое (ведь это — единственное его прибежище), что в свое время он явит, как из волшебного фонаря, нашему изумленному взору. Но доколе мы можем этого ожидать, чтобы не впасть в полное отчаяние?*

Ответ последний: *Я полагаю, ты здесь дрожишь за свое искусство, которое ты любишь и лелеешь (я тебе это про-*

щаю), которое нежно целуешь как свое ненаглядное детище. Ты опасаешься, как бы после обвинения его в стольких грехах (сам видишь — оно повсюду дало трещины и течь) я не предал его древнему остракизму. Не бойся, я тебе друг. Я превзойду твои ожидания либо поистине их обману: я буду молчать и выжидать. Я тебя знаю, знаю остроту и проницательность твоего ума. Как только у тебя появится время для размышления, и особенно когда ты в тайном уединении вновь обратишься к своим преданным тебе правилам, ты отрясешь с них прах, смоешь грязные пятна и явишь нашему взору чистое и отточенное зодческое искусство. Сейчас же удовольствуйся этим и продолжай дарить мне внимание, пока я продолжаю отвечать на твои вопросы; исходя из них, я, стремясь к полноте и краткости, лишь слегка коснулся здесь арок, оконных проемов, колонн, галерей, и т. д.

Но вот план новой комедии.

МОЖНО ЛИ ВОСКРЕСИТЬ ИСКУССТВО АРХИТЕКТУРЫ?

Ты спрашиваешь, в-третьих... Когда он дошел до этих слов, некоторые его друзья, поняв, что сотрясающая его чрезмерная ненависть и злоба грозит перейти в тяжелый недуг, не допустили, чтобы он таким образом распинался на улицах, и отвели его к врачу.

Что до меня, то я бы не посмел подумать ничего такого о нашем авторе; я лишь продолжу здесь наблюдения над его точным подражанием каменотесу. Он совершенно так же, как тот, изображает из себя самого безупречного судью, весьма осмотрительно и скрупулезно избегающего необдуманных слов. Осудив меня одиннадцать раз за одно лишь то, что я отбросил прочь все сомнительное, дабы установить достоверное — так, как если бы я рыл ров для закладки фундамента здания,— он с двенадцатого захода начинает исследовать суть вопроса и говорит, что

1. Если бы я понимал дело таким образом, как это ему представляется и вытекает из слов *Не допускай и не отвергай* и т. д., кои он сам мне вложил в уста, я утверждал бы нечто *верное*, но не *новое*.

2. Если бы, однако, я понимал суть дела иным образом — таким, на основе которого он приписал мне одиннадцать прегрешений, хотя, прекрасно понимая несвойственность мне подобных мыслей, выше, в § 3 своего «Вопроса первого», сам вывел меня говорящим с изумлением и смехом: *Как может это прийти в голову здравому человеку?* —

APPENDIX,

Continens

OBIECTIONES

QVINTAS & SEPTIMAS

In

RENATI DES-CARTES

MEDITATIONES

De Primâ Philoſophia,

Cum ejuſdem ad illas Reſponſionibus & duabus Epiſtolis,

Vna ad Patrem DINET Societatis Ieſu Præpoſitum Provincialem per Franciam,

Altera ad celeberrimum Virum

D. GISBERTVM VOETIVM.



AMSTELODAMI,

Apud Ludovicum Elzevirium,

CIↃ IↃC XLIX.

в этом случае я, по его мнению, говорил бы нечто *новое*, но не *верное*. Кто когда-либо был столь — не скажу, бесстыдным и лживым, презирающим всякую истину и правдоподобие, но столь неразумным и забывчивым, чтобы в продуманном и тщательно отработанном рассуждении сотни раз порицать кого бы то ни было за одно и то же суждение, которое он в начале того же самого рассуждения признал

настолько чуждым тому, кого порицает, что тот отвергает самое возможность такой мысли у любого здравого человека?

Что до последующих вопросов (§ 3, 4, 5) как нашего автора, так и каменотеса, то они совсем не относятся к делу и никогда не поднимались ни мною, ни архитектором. Вероятнее всего, они сначала были придуманы каменотесом: он не осмелился коснуться ни одного из истинных дел архитектора, дабы не обнаружить уж слишком свое невежество, поэтому он сумел упрекнуть архитектора только в рытье траншеи, а наш автор и здесь оказался его подражателем.

3. Когда же он говорит, будто мыслящую вещь можно постичь, не постигая ума, души и тела, он философствует не лучше, чем каменщик, который утверждает, что архитектор не более сведущ в архитектуре, чем каменотес или носильщик, а потому и может быть постигнут без сопоставления с кем-то из них.

4. Утверждать, будто существует мыслящая вещь, но не существует ума, поистине так же нелепо, как говорить, что существует некто сведущий в архитектуре, но не существует архитектора (по крайней мере если брать слово «ум» в том смысле, в каком, согласно общепринятому употреблению, я его применяю). Притом существование мыслящей вещи без тела не более противоречиво, чем существование опытного архитектора без каменщика или носильщика.

5. Подобным же образом, когда он утверждает, будто для субстанции недостаточно быть мыслящей, чтобы в силу этого она считалась сверхматериальной и абсолютно духовной, а между тем он только эту последнюю и желает именовать умом и вдобавок требует, чтобы посредством акта рефлексии она мыслила, что она мыслит, или, иначе говоря, осознавала свое мышление, он несет такой же вздор, как и каменщик, утверждающий, что опытный архитектор должен посредством акта рефлексии осознавать в себе эту опытность до того, как он сумеет стать архитектором. И хотя действительно не может быть архитектора, который бы часто не сознавал или, по крайней мере, не мог осознать, что он обладает строительным опытом, тем не менее ясно, что такого сознания не требуется для того, чтобы стать зодчим. Подобное созерцание или рефлексия точно так же не нужны для того, чтобы поднять мыслящую субстанцию над материей. Ведь первая — какая угодно — мысль, посредством которой мы что-то

примечаем, не более отличается от второй, посредством которой мы замечаем, что замечаем, нежели эта вторая — от третьей, благодаря которой мы замечаем, что замечаем, что замечаем. При этом нельзя привести ни малейшего основания (в том случае, если первую мысль относят за счет телесной вещи), согласно которому туда же нельзя было бы отнести и второй. А посему надо отметить, что наш автор в данном случае заблуждается гораздо опаснее, чем каменотес: уничтожая истинное и вполне постижимое различие, существующее между телесными и бестелесными вещами (поскольку последние мыслят, а первые — нет), и ставя на его место другое различие, которое ни в коем случае нельзя рассматривать как существенное (оно состоит в том, что одни из этих вещей созерцают себя в качестве мыслящих, другие же — нет), он делает все от него зависящее, для того чтобы запутать понимание реального отличия человеческого ума от тела.

6. Его защита животных, коим он хочет приписать не меньшую способность мышления, чем людям, менее извинительна, нежели притязания каменотеса, который стремится приписать себе и своим товарищам по ремеслу не меньшую опытность в искусстве архитектуры, чем та, коей обладает зодчий.

Наконец, во всем ясно просвечивает одинаковое стремление одного и другого думать не об истине и правдоподобии, но лишь о том, как бы опорочить противника и представить его круглым невеждой и дураком в глазах тех, кто его не знает и не заботится о том, чтобы досконально выяснить истину. Историк, рассказавший о каменотесе, весьма кстати отметил, дабы подчеркнуть обуревающую того безумную злобу, что он осмеял пресловутый ров, вырытый архитектором, как некое излишнее приготовление, но совершенно запамятовал — как вещи, не стоящие внимания,— обнаруженный в этом рве камень и воздвигнутую на этом камне часовню. А между тем он не переставая благодарил зодчего, как человек, испытывающий по отношению к нему дружеские чувства, особое расположение и т. д. Равным образом историк выводит его в конце выпаливающим такие превосходные фразы: *Далее, если он это скажет, сколько останется еще нерешенных вопросов! Сколько излишнего многословия! Сколько замысловатых ухищрений ради бахвальства и надувательства!* и т. д. И несколько ниже: *Я полагаю, ты здесь дрожишь за свое искусство, которое ты любишь и лелеешь (я тебе это прощаю)* и т. д., а также:

Не бойся, я тебе друг и т. п. Все это так выпукло обрисовывает нам недуг каменотеса, что ни один поэт не мог бы придумать ничего более складного. Поразительно, что наш автор воспроизводит все эти перлы с такой аффектацией, что сам не осознает свои поступки и отнюдь не прибегает при этом к тому акту рефлексии, который, по его собственным недавним словам, отличает людей от животных. Ведь конечно же он не стал бы говорить, что мои сочинения перегружены словесными ухищрениями, если бы учел, насколько его словесный аппарат гораздо более громоздок, хотя направлен всего лишь на одно-единственное мое сомнение — не скажу, на его опровержение, поскольку он не пользуется аргументами, но скорее (да позволено мне будет употребить грубоватое словцо: мне не подвертывается никакое другое для выражения истины) на его облаивание. На изложение этого сомнения я употребил значительно меньше слов, чем он на свою брань. Он не стал бы также поминать пустословие, если бы приметил, сколь многословно, пустопорожне и полно бессмысленной болтовни все его рассуждение, в конце которого он заверяет, будто стремился к краткости. Но поскольку он там же утверждает, что он мне друг, я, дабы обойтись с ним самым дружеским образом, подобно тому как друзья отвели каменотеса к врачу, поручу нашего автора заботам его начальника [52].

ГЛУБОКОЧТИМОМУ ОТЦУ ДИНЕ, ПРОВИНЦИАЛЬНОМУ НАСТОЯТЕЛЮ ФРАНЦИИ, РЕНЕ ДЕКАРТ ШЛЕТ СВОЙ ПРИВЕТ

Недавно я письменно известил досточтимого отца Мерсенна [1], что мне весьма желательно, чтобы рассуждение, которое, как я слышал, написал против меня преподобный отец Бурден, было либо опубликовано им самим, либо, по крайней мере, прислано мне, дабы я подготовил его к изданию вместе с другими доставленными мне возражениями; я просил, чтобы либо он сам, либо Твоя милость (что мне казалось вполне уместным) постарались уговорить автора. Мерсенн ответил мне, что мое письмо он передал Твоей милости и оно не только было тебе приятно, но к тому же ты явил перед ним многочисленные знаки своей мудрости, любезности и благожелательного ко мне с твоей стороны отношения. Я убедился во всем этом и на деле, ибо сразу после этого упомянутое рассуждение было мне прислано [2], что не только заставляет меня выразить тебе глубочайшую благодарность, но и побуждает меня открыто объявить свое мнение об этом труде, а также просить у тебя совета по поводу организации моих занятий.

Право, когда это рассуждение впервые оказалось в моих руках, я радовался ему как величайшему сокровищу: ведь я более всего желал бы либо чтобы мне дали возможность проверить истинность моих мнений — в том случае, если великие мужи, исследовав их, не найдут в них ничего ложного,— либо, по крайней мере, чтобы мне указали на мои ошибки, дабы я мог их исправить. И подобно тому как в хорошо слаженном организме существует такая связь и согласованность всех частей, что каждая из них использует не только свои собственные силы, но и, главным образом, общую силу их всех, содействующую работе каждой в отдельности, так и я, зная, какая тесная духовная связь существует между всеми членами вашего ордена, считал, что теперь располагаю не просто рассуждением одного только преподобного отца Бурдена, но справедливым и точным суждением о моих взглядах всей вашей корпорации.

Однако, когда я его прочел, я остолбенел от изумления

и совершенно изменил свое мнение о нем. Ведь конечно же, если бы оно исходило от автора, образ мыслей которого согласовался бы с принятым во всем вашем обществе, в нем проявилось бы еще больше (или, по крайней мере, не меньше) благожелательности, мягкости и скромности, чем у частных лиц, писавших на ту же тему; но напротив, если сравнить это рассуждение с возражениями, представленными мне другими лицами, все без исключения могут подумать, что указанные возражения сделаны мне духовными лицами, это же рассуждение, написанное с необычной резкостью, нельзя приписать ни частному лицу, ни тем более тому, кого данные им особые обеты еще более, чем других людей, зовут к добродетели. В первом случае проявилась бы любовь к Богу и жажда содействовать его славе; но здесь, наоборот, с ложной авторитетностью и с помощью всевозможных вымыслов старательно, вопреки разуму и истине, опровергаются принципы, на основе которых я утвердил бытие Бога и отличие человеческой души от тела. Должны были бы также проявиться ученость, рассудительность и талант; но если не считать ученостью знание латыни, когда-то бывшей в ходу у римской черни, я не нашел никакой другой учености, равно как и никакой рассудительности, кроме нечестной и лживой, а также и ни грана остроумия — разве лишь такое, какое больше подобает каменотесу, чем священнику вашего ордена. Я уже не говорю здесь о скромности и прочих добродетелях, столь присущих вашему ордену: в этом рассуждении их нет и следа; они не вдохнули в него ни капельки своего аромата. Наконец, оно должно бы, по крайней мере, явить уважение к истине, честность и чистосердечие; но напротив, как это ясно из моих Примечаний, трудно придумать брань, более далекую от всякой видимости истины, чем все те колкости, кои достаются здесь на мою долю. И подобно тому как сильное несоответствие функций одной части тела общим его законам показывает, что эта часть страдает какой-то своей, особой болезнью, так и из рассуждения преподобного отца Бурдена становится ясно, что он не обладает тем здоровьем, кое отличает всю вашу корпорацию в целом. Мы не меньше ценим голову или всего человека из-за того, что, быть может, дурные соки против его воли и без его вины проникают в его ногу или палец; напротив, мы уважаем его твердость и мужество, когда он не отвергает болезненного лечения: никто никогда не презирал Гая Мария [3] за варикозные расширения в голенях, наобо-

рот, он заслужил бо́льшую хвалу за то, что мужественно вытерпел ампутацию одной ноги, чем за семь своих консулатов и бесчисленные победы над врагами. Точно так же, поскольку мне известно, с каким поистине отцовским благочестием ты заботишься о своих подопечных, чем это рассуждение кажется мне негоднее, тем больше я чту твою честность и мудрость, с коей ты решился его мне послать: за это я еще больше уважаю и чту весь орден. Но поскольку преподобный отец Бурден сам предоставил свое рассуждение для вручения его мне, дабы не показалось, что я напрасно полагаю, будто он сделал это вопреки своей воле, я расскажу о том, что́ заставляет меня так думать, а также обо всем том, что произошло между мною и им до сих пор.

Еще раньше, в 1640 году, он написал против меня другие трактаты, по оптике, и я слыхал, что он читал эти трактаты своим ученикам и даже давал их им для переписки — возможно, не всем (мне это неизвестно), но, по крайней мере, некоторым (надо думать, самым любимым и верным: ибо, когда я добивался от одного из них, в чьих руках видели эту рукопись, чтобы он мне дал экземпляр, он оказался неумолим). Затем он опубликовал тезисы этих трактатов, коими в течение трех дней размахивал в вашей Парижской коллегии с превеликой помпой и при необычно многолюдной аудитории. В числе других предметов он особое место уделил разглагольствованиям по поводу моих мнений и одержал надо мной множество побед (что было нетрудным делом ввиду моего отсутствия). Я даже видел с трудом вымученную преподобным отцом «Критику», или предварительное упражнение, оглашенное в начале этих диспутов: там речь идет исключительно об опровержении моих мнений, а между тем там не порицается ни одного когда-либо написанного мной слова — даже такого, о каком я бы лишь помыслил,— которое не было бы употреблено столь явно нелепым образом, что оно, как и все прочее, что он приписывает мне в своем рассуждении, не могло бы прийти в голову ни одному здравомыслящему человеку; так я и объяснил это в Примечаниях, написанных мной к этому сочинению и посланных мною частным образом автору, о принадлежности коего к вашему обществу я в ту пору еще не знал.

В своих «Тезисах» он не только утверждал, что какие-то мои суждения ложны — это дозволено каждому, особенно если он может доказательно подкрепить свою

критику,— но и изменил (якобы с целью общепринятой точности) значение ряда слов: например, угол, который до сих пор у оптиков именовался *преломленным*, он нарек углом *преломления* — с той же тонкой «изобретательностью», с какой он в своем рассуждении утверждает, что под телом он понимает то, что мыслит, а под душой — то, что обладает протяженностью; с помощью такого рода искусства он выдал за свои — сильно изменив мой способ выражения — некоторые мои находки и обвинил меня в том, что я будто бы имею об этих вещах совсем иное, абсолютно превратное представление.

Как только мне дали об этом знать, я тотчас же написал письмо преподобному отцу [4], ректору его коллегии, в котором просил, чтобы, поскольку мои суждения были удостоены в коллегии публичного опровержения, он не почел также за труд принять меня, которому он послал эти опровержения, в число своих учеников. К этому я присовокупил многое, с помощью чего, как мне казалось, я должен был этого добиться, и, между прочим, следующие слова: «Я, безусловно, предпочитаю учиться у членов вашей коллегии, чем у каких-то иных учителей, поскольку я преклоняюсь перед вами и в высшей степени уважаю вас как моих бывших наставников и единственных руководителей всей моей юности; и так как в моем «Рассуждении о методе» (с. 75) я ясно просил всех не почесть за труд указать мне на ошибки, кои они могли бы найти в моих сочинениях, и показал, что я готов к исправлению этих ошибок, я никак не думал, что найдется человек, тем более духовного звания, который предпочтет осудить мои ошибки перед лицом других людей в мое отсутствие, вместо того чтобы указать на эти ошибки мне самому: ведь мне не подобает сомневаться в благожелательности такого лица по отношению к своему ближнему» [5].

На это мое письмо сначала ответил не сам отец ректор, но преподобный отец Бурден, написавший мне, что в течение восьми дней вышлет мне свои «трактаты», т. е. доводы, с помощью которых он опровергал мои мнения. Несколько позже некоторые другие отцы ордена обещали мне от его имени сделать то же самое в течение шести месяцев; быть может, это объяснялось тем, что они не одобряли его «трактатов» (ведь они недвусмысленно признались, что не были осведомлены о том, чтó он против меня затеял) и им требовался указанный срок для исправления текста. Наконец, преподобный отец Бурден

прислал мне письмо, не только собственноручно им писанное, но и скрепленное печатью всей корпорации, так что стало ясно, что оно написано по приказу высшего начальства. Там значилось, что *1) он получил предписание досточтимого отца ректора (поскольку письмо, написанное мной ректору, относилось главным образом к нему) самому на него ответить и раскрыть в нем смысл своей затеи; 2) он не затевал и не намерен затевать никакого личного спора с моими суждениями; 3) то, что он ничего не представил в ответ на мою просьбу в «Рассуждении о методе», с. 75, следует приписать его неосведомленности, ибо он не читал это мое сочинение; 4) что касается моих Примечаний к его Предисловию, то ему нечего добавить, ибо он уже написал бы мне и сделал бы свои указания, если бы его не переубедили друзья.* Иначе говоря, ему вообще нечего было добавить, ибо он раньше ничего не указывал, кроме разве того, что он намерен послать мне направленные против меня соображения; таким образом, этими словами он только заявил, что и не собирался никогда посылать их мне, поскольку ему отсоветовали это делать друзья.

Хотя из всего этого было ясно, что он одержим жаждой злословия в мой адрес, причем это его личная затея, коей не сочувствовали прочие члены ордена, и он действовал не в вашем духе, менее всего желая, чтобы я видел его направленные против меня писания, и хотя мне казалось весьма недостойным со стороны духовного лица, между которым и мною никогда не существовало никакой вражды и даже простого знакомства, столь откровенно и нагло на меня нападать, оправдывая это лишь тем, что он не читал моего «Рассуждения о методе» (а насколько это соответствует истине, совершенно ясно из его неоднократной критики моего анализа, порицаемого им в «Тезисах» и в предварительном упражнении, хотя нигде, кроме как в моем «Рассуждении о методе», я об этом ничего не писал и даже не употреблял названия «анализ», он же лживо уверяет, будто сочинения не читал), поскольку он в будущем обещал успокоиться, я решил пренебречь минувшим.

Я совсем не дивился тому, что досточтимый отец ректор не счел нужным наложить на него для первого раза более суровое наказание, чем приказ самому поведать мне о смысле своей затеи: ведь отцу Бурдену пришлось откровенно признаться, что он не способен отстоять лицом к лицу со мной ни одно из соображений, выдвинутых

против меня с таким надменным зазнайством в его «Тезисах», «Исследованиях» и «Трактатах», и что ему нечего ответить на замечания, написанные мной к его «Критике». Но разумеется, я удивлен тем, насколько сильно этот достопочтенный отец воспылал желанием меня оскорбить, если, несмотря на то что первая его «Критика» имела столь малый успех, в результате чего он обещал *в будущем не предпринимать никакого личного спора против моих суждений,* он, хотя больше ничего между мною и им или кем-то другим из ваших не произошло, тем не менее позже написал свое рассуждение. Ведь если в нем не содержится личного спора против моих мнений, то я, видно, не понимаю, что значит спорить с чьими-то мнениями. Правда, он может привести в свое оправдание, что спорит он не с действительными моими мнениями, но с какими-то иными, совершенно безумными, клеветнически им мне приписанными; или еще лучшим извинением для него будет такое: он, мол, не чаял, что это рассуждение когда-либо попадет ко мне в руки. Ведь из стиля, коим оно написано, совершенно ясно, что сочинялось оно не с тем намерением, чтобы оказаться причисленным к Возражениям, сделанным против моих «Размышлений; ясно это и из других его трактатов, кои он не пожелал мне показать (да и может ли в них содержаться что-либо еще более скверное?); очевидно это и из той удивительной вольности, с какой он приписывает мне суждения, предельно отличные от моих собственных: ведь он не распоясался бы так, если бы думал, что я в будущем публично поставлю ему это на вид. А посему я испытываю и приношу — разумеется, не ему, но тебе и вашему ордену — великую благодарность за то, что получил это рассуждение в руки.

Я желал бы, чтобы любой случай принести благодарность, какой представляется мне и ныне, был скорее связан с пренебрежением к нанесенным мне оскорблениям, чем с какой бы то ни было жаждой мести: ведь мне не хотелось бы казаться защитником своего личного дела. В самом деле, я ничего бы не затевал, если бы не считал весьма полезным для славы как ордена, так и твоей лично и для установления истины произвести расследование. Но поскольку преподобный отец изучал математику в вашей Парижской коллегии, которую можно назвать самой влиятельной в мире, а математика относится, как это считают, к специальной области моих интересов, то, с одной стороны, во всей вашей корпорации не найдется

никого, кто был бы авторитетнее в деле опровержения моих мнений, а с другой — ничьи ошибки, допущенные в этой области, нельзя будет с бо́льшим правом приписать вам всем, если я о них умолчу. Многие почему-то убеждены, что во всей вашей корпорации он единственный призван выносить суждение о моих взглядах, а посему ему одному следует здесь верить не меньше, чем всем вам, вместе взятым, да и судить о вас надо так же, как и о нем.

Помимо этого он последовал совету, весьма действенному в том смысле, что он может задержать познание истины, однако недостаточному для того, чтобы этому познанию воспрепятствовать; когда дело наконец раскрылось, это не принесло вам никакой чести. Несомненно, он и не собирался доказательно опровергать мои взгляды, но выдал за мои какие-то другие суждения, совершенно беспомощные и нелепые, однако изложенные примерно моими словами; их-то он и высмеял как недостойные опровержения. С помощью такого приема он легко отвратил всех, кто меня не знал и не читал мои сочинения, от чтения этих последних, а также и тех, кто был знаком с ними, но пока не достаточно хорошо их понял,— иначе говоря, он оттолкнул почти всех, кто видел мои сочинения, от их дальнейшего изучения: ведь никто не мог заподозрить священнослужителя, особенно принадлежащего к вашему ордену, в том, что он со столь самоуверенной наглостью выдаст некие мнения за мои и высмеет то, что мне не принадлежит.

Этому весьма содействовало то обстоятельство, что он не читал свое рассуждение всем в открытую, но лишь частным образом своим друзьям,— так он облегчил себе задачу, чтобы оно не попалось на глаза тем, кто мог бы распознать содержащиеся в нем вымыслы; прочие же относились к его рассуждению с еще большим доверием потому, что считали, будто он не хочет его публиковать из нежелания нанести ущерб моей славе, поскольку, полагали они, он мне друг. Между тем не было и опасности, что ее прочтет недостаточно много людей: ведь, если бы он сумел убедить в том, на что он надеялся, одних лишь своих сотоварищей из вашей Парижской коллегии, это мнение быстро донеслось бы до рассеянных по всему свету людей вашего ордена, а от них оно перешло бы почти ко всем тем, кто полагается на авторитет вашего ордена. И я вовсе не удивился бы, если бы это случилось, ибо, поскольку ваши люди постоянно поглощены каждый свои-

ми занятиями, немыслимо, чтобы каждый из них изучал все новые книги, ежедневно в большом количестве выходящие в свет, и я полагаю, что они ожидают суждения того, кто первым среди членов ордена примется за прочтение той или иной книги, и уже в зависимости от его мнения прочие либо читают ее, либо воздерживаются от чтения. Мне кажется, что я уже имел такой опыт с изданным мною трактатом «Метеоры» [6]: поскольку он содержит раздел философии, который, если я полностью не заблуждаюсь, там трактуется точнее и достовернее, чем в каких бы то ни было сочинениях других авторов, я не вижу никакой причины, почему философы, ежегодно преподающие небесные явления во всех ваших коллегиях, пренебрегают этой моей книгой, но, возможно, положившись на лживые суждения обо мне преподобного отца Бурдена, они ее и не читали.

Однако, пока он нападал на мои трактаты, связанные с физикой и математикой, я не обращал на это внимания. Но коль скоро он затеял в своем рассуждении ниспровержение тех метафизических основоположений, с помощью которых я доказал бытие Бога и реальное отличие человеческой души от тела, причем осуществил он свой замысел не путем доказательств, а при помощи клеветы, я придаю познанию этих истин такое значение, что, полагаю, ни одному честному человеку не может быть неугодным, если я в меру своих сил постараюсь защитить то, что я написал на эту тему. Выполнить мне это не трудно: поскольку он делает мне упрек только в чрезмерном сомнении, мне нет нужды — чтобы показать, насколько неправомерно он приписывает мне такое сомнение,— приводить все места из моих «Размышлений», где я тщательно и, если не ошибаюсь, более точно, чем кто-либо другой, чьими сочинениями я располагал, опроверг и снял такое сомнение; достаточно будет напомнить недвусмысленные слова в начале моего Ответа на Третьи возражения: а именно, там сказано, что я не привел ни одного основания для сомнения, с тем чтобы его утвердить, но, напротив, я привожу эти основания для того, чтобы их опровергнуть,— точно так, как «авторы медицинских книг описывают болезни, метод излечения которых они хотят преподать». Да и кто окажется столь бесстыдным и дерзким клеветником, чтобы обвинить Гиппократа или Галена, излагающих причины возникновения болезней, в том, что они не учат ничему иному, кроме метода заболевания?

Разумеется, те, кому известно, что у отца Бурдена

хватило подобной наглости, не легко поверят, что в таком деле он пользовался лишь частным советом, если я сам этого не засвидетельствую и не обнародую, каким образом случилось, что и первые его сочинения, направленные против меня, не получили одобрения ваших людей, и последнее его рассуждение было прислано мне по твоему приказу. А поскольку мне всего удобнее сделать это в настоящем письме, я считаю правильным позаботиться о том, чтобы издать его вместе со своими Примечаниями к этому рассуждению.

Но для того чтобы извлечь из этого рассуждения пользу, я скажу здесь несколько слов о своем наброске «Философия» [7], который я решил — если этому ничто не помешает — через год или два выпустить в свет. Когда в 1637 году я опубликовал отдельные ее пробные отрывки [8], я принял всевозможные предосторожности, дабы предотвратить недоброжелательство, кое мне, как я заметил, пусть и незаслуженно, угрожало; именно по этой причине я не пожелал предпослать этим отрывкам свое имя, но вовсе не потому (как это, быть может, подумалось некоторым), что я не доверял приведенным в них доказательствам или стыдился их содержания; по той же самой причине я недвусмысленно заявил в «Рассуждении о методе», на с. 66, что не намерен, пока я жив, обнародовать свою «Философию». Я и по сю пору оставался бы при этом решении, если бы, как я на это надеялся и как того требовал разум, оно избавило меня от злобы. Но все обернулось иначе. Такова судьба моих набросков: хотя они могли быть поняты лишь немногими, однако от некоторых лиц, в высшей степени одаренных и образованных, удостоивших более тщательно их изучить, стало известно, что они содержат многие истины, до сих пор не обнародованные, и молва эта дошла до многих, внезапно уверившихся в том, что я способен разъяснить в философии нечто достоверное и бесспорное. Вследствие этого очень многие, не только свободно философствующие вне школьных стен, но и большинство школьных преподавателей, особенно молодых, более блистающих талантом, чем незаслуженной славой учености,— одним словом, все, кто любит истину,— выразили пожелание, чтобы я издал полную «Философию». Но другая часть, а именно те, которые предпочитают казаться учеными, а не быть ими на самом деле и полагают, что приобретут известность среди эрудитов тем, что научатся компетентно участво-

вать в схоластических словопрениях, испугавшись, что будет найдена истина и отпадет нужда в таких спорах, а вместе с тем и вся их ученость будет сведена на нет и забыта, и полагая, что издание моей «Философии» будет способствовать раскрытию истины, хоть и не осмелились открыто показать, что они против ее издания, однако воспылали ко мне лютой ненавистью. Правда, мне было очень легко отличить этих последних от всех остальных. Те, кто желал выхода в свет моей «Философии», прекрасно помнили, что я принял решение не публиковать ее при жизни, и некоторые из них жаловались, что я предпочитаю передать ее внукам, а не своим современникам, хотя все талантливые люди, понимая мои побудительные причины и зная, что мне не свойственно отсутствие воли к служению обществу, не лишали меня своей любви. Те же, кто опасался моей «Философии», совсем запамятовали мое решение или, по крайней мере, не верили ему, полагая, напротив, что я обещал ее публикацию; поэтому среди них я получил прозвище *известного хвастуна*: меня сравнивали с некоторыми авторами, в течение многих лет лживо грозившими выпустить в свет якобы написанные ими книги; поэтому-то и преподобный отец Бурден говорит, что от меня так долго этого ждали, что можно было, наконец, прийти в отчаяние. Конечно, очень смешно, если он думает, что может быть долгим ожидание от еще не старого человека того, что не было осуществлено другими в течение многих веков; и если он желал выразить мне порицание, то безрассудно с его стороны признавать за мной способность удовлетворить в течение нескольких «долгих» лет такому ожиданию, какому он сам не удовлетворил бы, даже если бы я ждал этого от него столетиями (конечно, в случае если бы жизнь нас обоих могла быть настолько продлена). Но люди такого рода, старательно внушив себе, что я решил издать свою «Философию», коей они так опасались, как только она будет готова к выпуску в свет, стали преследовать не только мнения, изложенные в уже изданных мной сочинениях, но и особенно эту «Философию», им еще незнакомую, с помощью всяческого злоречья — отчасти тайно, а отчасти и открыто, публично, явно ставя перед собой цель либо отпугнуть меня от ее издания, либо — если она будет издана — внезапным рывком ее опрокинуть и как бы задушить в зародыше. Сначала я смеялся над их потугами и считал, что они придавали мне тем больше значения, чем более рьяно, как я замечал, они на меня нападали. Но, по-

няв, что их число растет с каждым днем и что, как это часто бывает, они гораздо прилежнее в изыскании случаев повредить мне, чем некоторые мои благожелатели в попытках меня защитить, я, опасаясь, чтобы они своими тайными усилиями не достигли какой-то цели и не нарушили мой досуг — в случае если я останусь при решении не издавать свою «Философию»,— гораздо скорее, чем если я открыто выступлю против них и, исполнив все то, чего они опасались, лишу их повода к опасениям, решил даровать всему немногому, что я думал по поводу философии, право гражданства и постараться, чтобы это было принято — в случае истинности моих положений — возможно бóльшим числом людей. Поэтому я изложу ее не в таком порядке и стиле, как ту, бóльшую ее часть, которую написал раньше, в трактате, содержание коего я изложил в «Рассуждении о методе» [9], но в ином виде, более приспособленном к школьному употреблению: я заключил отдельные вопросы в короткие параграфы, причем в таком порядке, чтобы доказательство последующих вопросов зависело исключительно от предыдущих и все они были сведены в единое целое. По этой причине я надеюсь, что настолько ясно изложил все истины, по поводу которых обычно спорят в философии, что все ищущие истину легко ее там обнаружат.

Ведь истину, безусловно, ищут все юноши, когда впервые приступают к изучению философии. Ищут ее и все люди любого возраста, кои наедине с самими собой размышляют о философских предметах и исследуют их для собственной пользы. Но и все государи, правители и прочие лица, учреждающие академии и гимназии и берущие на себя все расходы, дабы там преподавалась философия, имеют в виду, насколько это возможно, философию истинную. Они не желают, чтобы там муссировались сомнительные и противоречивые мнения — потому что привычка к спорам и словопрениям делает подданных более упрямыми, строптивыми и непримиримыми, а потому и менее покорными начальству и склонными к мятежам,— но имеют в виду лишь истину, коя, по мнению большинства, может выкристаллизоваться из этих споров; и даже если долгий опыт показывает им, сколь редко таким путем можно ее отыскать, они все же проявляют о ней такую заботу, что считают нужным не пренебрегать даже малейшей надеждой на ее отыскание. Но ни один народ никогда не был столь варварски груб и так далек от верного пути разума (который один только делает

нас людьми), чтобы стремиться к преподаванию в своей среде мнений, противоречащих познанной истине. Таким образом, истину, несомненно, должно предпочесть всем отличным от нее мнениям, какими бы укоренившимися и расхожими они ни были; нет сомнения также и в том, что все, кто берется учить других, обязаны по мере сил искать истину, а коль скоро она найдена — придерживаться ее в преподавании.

Но по-видимому, не верят тому, что такая истина будет содержаться в обещанной мною новой философии. Кажется невероятным, что я один усматриваю больше, чем сотни тысяч умнейших мужей, следовавших в школьном преподавании общепринятым мнениям: в самом деле, знакомые, торные пути всегда безопаснее новых и неведомых; особенно это касается теологии, ибо многолетний опыт уже показал, что старая и общераспространенная философия отлично с ней согласуется, что же до новой философии, это пока неизвестно. А посему некоторые стараются, пока не поздно, ее запретить и истребить, дабы не случилось так, что, привлекая к себе неопытную, падкую до новизны толпу, она вырастет и наберет силу, нарушит мирный покой школ и академий или даже вызовет к жизни новые церковные ереси.

Но я должен возразить, что ни на что не претендую лично для себя и не вижу, чтобы я извлек здесь для себя больше пользы, чем прочие; однако, возможно, я извлеку для себя лишь ту пользу, что, перестав доверять собственному уму, пойду по одним только ровным и гладким дорожкам. Ведь если кто, следуя такими путями, дальше продвинется, чем другие, гораздо более одаренные люди на избранных ими неровных и непроходимых путях, в этом не будет ничего удивительного.

Добавлю: я вовсе не желаю, чтобы заранее принималась на веру истинность мной обещанного, но хочу лишь, чтобы об этом судили на основе уже изданных мною «Набросков». Ведь я разъяснил там не один или два, а более нескольких сот вопросов, кои до меня никто таким образом не трактовал; и хотя многие уже кое-как заглянули в мои сочинения и даже попробовали их всячески опровергнуть, никто, однако, насколько я знаю, не сумел найти в них чего-то неистинного. Пусть мне перечислят все вопросы, которые на протяжении стольких веков были разрешены в других процветавших тогда философских учениях,— я полагаю, что они не будут столь многочисленными и столь важными. Более того, я заявляю, что не суще-

ствует ни одного решения какой бы то ни было проблемы, данного когда-либо на основе принципов перипатетической философии, незаконность и ложность коего я бы не мог доказать. Если даже предположить опасность, что я не сделаю этого в отношении всех подобных вопросов (ибо я не считаю, что на это стоит тратить много времени), все же я смогу осветить некоторые избранные: это я твердо обещаю. Я лишь предупреждаю (дабы не оставалось места ни для какой уловки с моей стороны), что, говоря о перипатетической философии, я исключаю вопросы, решение которых уже найдено на основе одного лишь опыта, общего всем людям, либо на основе рассмотрения фигур и движений, являющегося делом математиков, или, наконец, в области метафизики — на основе тех общих понятий, кои, как это ясно из моих «Размышлений», уже приняты мной, как и все предыдущее.

Добавлю также — хоть это и может показаться парадоксальным,— что в этой философии, сколько бы она ни считалась перипатетической и отличной от других философских учений, не содержится ничего, что не было бы новым; в моей же философии нет ничего, что не было бы старым. Ибо я принимаю лишь те основоположения, кои были до сих пор общими для всех философов, а потому они и являются древнейшими; а то, что я из этих основоположений затем вывожу, как я весьма ясно показываю, неявно содержалось в них ранее, так что эти понятия оказываются древнейшими, т. е. вложенными в человеческие умы самой природой. Напротив, принципы общераспространенной философии, по крайней мере, для того времени, когда они были изобретены Аристотелем и другими лицами, были новыми, и их не следует считать более верными, чем они были в те времена. На их основе можно вывести только противоречивые мнения, из коих нет ни одного, которое не может быть изменено, согласно принятому в школах обычаю, любым из философов — а посему все это без исключения должно считаться весьма новым, и оно действительно до сих пор подновляется.

Что же касается теологии, то, поскольку одна истина ни в коем случае не может быть враждебна другой, было бы нечестием опасаться, что истины, найденные философией, могут войти в противоречие с истинами веры. Я заявляю с полной уверенностью, что в религии нет ничего, что не могло бы быть объяснено из моих основоположений так же хорошо или еще лучше, чем из общераспространенных. Мне кажется, что я уже дал достаточно полный

образчик такого рода объяснения в конце моего Ответа на Четвертые возражения — по поводу вопроса, в котором обычно бывает труднее всего примирить философию с теологией. То же самое я готов выполнить и по другим каким угодно вопросам, если в этом возникнет необходимость, и, наоборот, показать, что в общераспространенной философии многое действительно противоречит тем истинам, кои в теологии достоверны, хотя философы часто пытаются это скрыть, если только это вообще не проходит незамеченным в силу давней привычки им верить.

Не следует также опасаться, что мои мнения, привлекая к себе неопытную и падкую до новизны толпу, получат слишком широкое распространение: поскольку, наоборот, опыт учит, что мои мнения одобряют наиболее сведущие люди, коих они привлекают не своей новизной, но только лишь правдой, мнения эти не могут слишком распространиться.

Тем более нет опасности, что они нарушат мир в школах; напротив, поскольку все философы мучают друг друга бесконечными словопрениями, так что между ними не может возникнуть более сильного раздора, чем есть сейчас, не существует иного средства установить между ними мир и даже утихомирить каждодневно произрастающие из этих споров ереси, чем принять мои мнения, истинность которых я уже доказал: ясное восприятие этих мнений уничтожает все поводы к сомнению и спорам.

Из всего этого понятно, что и в самом деле нет никакой причины, по которой иные люди должны были бы стремиться с таким усердием отвратить от моих мнений других людей: разве только, видя, что эти мнения самоочевидны и достоверны, они опасаются, как бы они не повредили их славе ученых, коей они сами добивались на основе своих менее правдоподобных знаний. Но именно поэтому их зависть и ненависть являются довольно сильным доказательством истинности моей философии. Но дабы не показалось, что я неправомерно хвалюсь этой завистью и могу в подтверждение ее привести лишь рассуждение преподобного отца Бурдена, я расскажу о том, что́ недавно произошло во вновь учрежденной в здешних местах Академии.

Некий доктор медицины [10], человек острейшего и проницательнейшего ума, из тех людей, кои хотя и прилежно изучали школьную философию, но, будучи от природы искренними, не доверяют ей и не чванятся своей ученостью, как это часто бывает присуще другим людям,

опьяненным своими знаниями, прочел мою «Диоптрику» и «Метеоры», как только они вышли в свет, и тотчас решил, что в этих сочинениях содержатся основоположения более истинной философии. Тщательно их отобрав и сделав из них новые выводы, он с присущим ему чутьем в течение нескольких месяцев составил на их основе полную «Физиологию», так понравившуюся некоторым лицам, читавшим ее частным образом, что они обратились к властям с ходатайством предоставить ему должность профессора медицины, которая, возможно, была в то время вакантной и которой ранее он не мог добиться. Таким образом, став профессором, он счел своим долгом преподавать главным образом то, за что, по-видимому, ему была предоставлена эта должность — особенно потому, что эти вещи он считал истинными, а противоречащие им ложными. Но так как в связи с этим аудитория его сравнительно с обычной для этих мест сильно возросла, некоторые из его коллег, заметив, что ему оказывают предпочтение перед ними, внезапно прониклись к нему явной завистью и стали назойливо домогаться от магистрата, чтобы ему запретили этот новый способ преподавания. Однако за три года они сумели добиться только того, что ему было рекомендовано наряду со своими основами философии и медицины преподавать и общераспространенные, дабы таким образом подготовить слушателей к чтению и других авторов. Умудренный магистрат понимал, что, если новые принципы истинны, их не следует запрещать, если же они ложны, все равно нет нужды в запрете, ибо в этом случае они рухнут сами собой за несколько месяцев. Однако поскольку они распространялись не по дням, а по часам и их весьма чтили все почтенные и талантливые люди — чтили более высоко, чем люди более низкого положения и младшие по возрасту, кои легче поддавались влиянию недоброжелателей и их наветам, магистрат предоставил нашему медику новую должность, а именно экстраординарное преподавание физических проблем, в одни дни — по Аристотелю, в другие — по другим авторам, и таким образом он получил бóльшую возможность трактовать все разделы физики, чем ему давала одна его медицина. Быть может, после этого все его коллеги и успокоились бы и отступили бы перед истиной, если бы один из них, бывший тогда ректором сей Академии [11], не решил пустить против него в ход все возможные средства. Дабы стало ясным, какие у меня есть противники, я опишу его в немногих словах.

Его считают теологом, проповедником, спорщиком; он стяжал себе великую славу и власть среди простонародья своими нападками то на римскую церковь, то на какие-то другие религии, отличные от его собственной, то на власть имущих; он выставляет напоказ горячее и неукротимо ревностное благочестие, а между тем услаждает слух черни дешевыми остротами; выпуская каждодневно в свет бесчисленные книжицы, никем не читаемые, цитируя различных авторов из самых разных областей знания — так, как если бы он был весьма сведущ в этих науках (причем авторы эти гораздо чаще пишут против него, чем за него, и, возможно, известны из одних только индексов), произнося весьма дерзкие, но одновременно невежественные речи, он кажется невеждам весьма ученым. Но люди более опытные, хорошо знающие, с какой наглостью он всегда подстрекает других и как часто там, где нужно что-то оспорить, вместо доказательств пускает в ход брань, а будучи побит, отступает с позором, если они принадлежат к иной, чем он, церкви, открыто высмеивают его и презирают: некоторые его уже так публично отхлестали, что после этого, кажется, не остается ничего, что можно было бы написать о нем нового; если же его противники принадлежат к одной с ним религии, они сколько можно извиняют его и терпят, однако в душе не одобряют.

После того как человек этот пробыл какое-то время ректором, случилось, что во время защиты тезисов слушателями Медика (под его председательством) им не дали возможности свободно отвечать на выдвинутые аргументы, но сбивали их с толку наглым школьным шумом и топотом. Я не утверждаю, что этот шум был подстроен поименованным Теологом, подстрекнувшим к нему своих друзей, ибо это мне неизвестно, но раньше таких вещей не происходило; и я слышал от заслуживающих доверия людей, кои там присутствовали, что шум этот не мог по справедливости относиться ни к абитуриентам, ни к председателю, поскольку он возникал раньше, чем они успевали объяснить свою мысль. А между тем распространился слух, что там плохо защищается новая философия, дабы люди сделали отсюда вывод, что философия эта не заслуживает публичного преподавания.

Поскольку под председательством Медика часто проводились диспуты, а тезисы составлялись (по усмотрению диссертантов) из разнородных и несовместимых между собой вопросов, случилось также, что один тезис гласил:

Из ума и тела не образуется единое бытие само по себе, но лишь акцидентальное; при этом акцидентальным бытием именовалось все, что состоит из двух совершенно различных субстанций, и потому не отрицалось ни субстанциальное единство тела и ума, ни естественная способность каждой из этих частей к образованию такого единства; последнее ясно вытекало из слов, тотчас же следовавших за этими: *Такие субстанции именуются неполными соответственно сочетанию, порожденному их объединением.* Таким образом, эти тезисы не за что было упрекнуть — разве лишь за малоупотребительный в школах способ выражения.

Тем не менее случай этот показался Теологу-ректору вполне достаточным для того, чтобы утеснить Медика, осудить его за ересь и таким образом, хоть и против воли градоправителя, сбросить его (если все это удастся) с занимаемой кафедры. Замыслу этому не помешало и то, что, когда Медик заметил, как неодобрительно относится Теолог к его тезису, он тотчас же посетил и его, и остальных профессоров теологии, объяснил им свой образ мыслей и заверил, что он вовсе не желал ни писать, ни думать ничего, что противоречило бы их и его собственной теологии. Всего несколько дней спустя Теолог издал «Тезисы», которым, как мне стало известно из достоверных источников, он счел нужным предпослать такой заголовок: «Дополнительные выводы, предлагаемые учащимся по инициативе святейшего теологического факультета» — и подзаголовок: «Мнение Тауреллуса, коего гейдельбергские теологи прозвали Медиком-атеистом, и припадочного юноши Горле, устанавливающее, что человек — это акцидентальное бытие, всячески навязывается физике, метафизике, пневматике, теологии и т. д.». Дав подписать эти тезисы всем остальным профессорам теологии и проповедникам этой местности (хотя я не знаю, подписали ли они их в действительности), он исключил Медика из числа коллег, кои довели до сведения градоправителя, что по решению церковного совета Медик осужден вместе с Тауреллусом и Горле — авторами, коих Теолог, возможно, никогда не читал (а мне они и вовсе не знакомы),— за ересь. Таким образом, магистрат не мог больше с согласия народа удерживать за ним кафедру. Но пока эти «Тезисы» были еще в печати, они, возможно, попали в руки некоторым членам магистрата, кои, призвав к себе Теолога, напомнили ему о его долге и добились от него, чтобы он, по крайней мере, изменил заголовок и не

злоупотреблял ради своих клеветнических замыслов общественным авторитетом теологического факультета.

Тем не менее он приступил к изданию своих тезисов и, следуя примеру преподобного отца Бурдена, устроил по поводу них трехдневный диспут. А так как для этого диспута не хватило бы материала, если бы было пущено в ход лишь словоблудие по вопросу о том, следует ли называть акцидентальным бытием сочетание двух субстанций, он присовокупил сюда некоторые другие вопросы, главным из которых был вопрос о субстанциальных формах материальных вещей, кои Медик отвергал, за исключением разумной души; сам же Теолог попытался укрепить представление о субстанциальных формах и защитить его, как некий Палладий [12] перипатетической школы. И дабы не показалось, что я здесь беспричинно вмешиваюсь в чужие споры, скажу, что он в своих тезисах не только подчеркнул мое имя (как это часто делал в своих тезисах и Медик), но и называл меня также во время диспутов и спрашивал у оппонента, коего я никогда не видел, не представлю ли я ему аргументы. Воспользовавшись также весьма недостойным сравнением, он уверял, что те, кому не нравится общепринятый способ философствования, ожидают от меня другого метода, подобно тому как иудеи ждали своего Илию, дабы он привел их к полной истине.

Когда он таким образом торжествовал в течение трех дней, Медик, предвидя, что его молчание многие расценят как поражение, а публичная защита своих интересов на диспуте вызовет, как и раньше, шумный скандал, чтобы заткнуть ему рот, принял решение ответить Теологу изданием тезисов, в которых с помощью солидных аргументов было бы опровергнуто все то, что в тезисах этого последнего было направлено против него или его догматов; но между тем он очень приветливо и почтительно обращался к их автору, дабы попытаться примирить его с собой или, по крайней мере, не раздражать его встревоженную душу. И действительно, этот его ответ был составлен таким образом, что многие читавшие его не нашли в нем ничего, на что Теолог мог бы пожаловаться,— разве лишь то, что он именовался там благочестивым человеком, далеким от какого бы то ни было стремления к клевете.

Но хотя словесные выражения его не оскорбляли, он, однако, усмотрел великое оскорбление со стороны Медика в том, что был побит его доводами, причем доводами, из которых становилось очевидным, что он клеветник, а также

невежда в вопросах, кои он непрерывно подвергает обсуждению. Этому горю можно было помочь, только пустив в ход свою власть и запретив распространение в своем городе вышеозначенного ненавистного ответа. Возможно, он был наслышан о том, что Аристотель (как это утверждают некоторые), когда ему не удавалось серьезно опровергнуть мнения древних философов, приписывал им другие, совершенно абсурдные мысли (те, что изложены в его книгах), а чтобы обман не был раскрыт потомками, старательно разыскивал все их книги и приказывал эти книги сжечь. Наш автор, как правоверный перипатетик, попытался ему подражать: он собрал свой академический совет, пожаловался на книгу, изданную против него коллегой, и заявил, что ее надо запретить и вообще истребить всю эту мятежную философию, пустившую корни в его Академии. Три члена совета, направленные к градоправителю, принесли ему ту же жалобу. Правитель, дабы дать им удовлетворение, приказал изъять у книгопродавца несколько экземпляров; тем самым оставшиеся экземпляры взлетели в цене и читались с еще более жадным любопытством. Но так как в них нельзя было найти ничего, на что мог бы справедливо пожаловаться Теолог, кроме одной только силы доказательств, кою он не мог отрицать, он стал всеобщим посмешищем.

Однако он не унялся: каждодневно он собирал свой академический совет, дабы напоминать ему об этом бесчестье. Дело было для него слишком трудным: у него спрашивали, по какой причине он стремится к осуждению ответа Медика и всей его философии, сам же не может найти против нее никаких аргументов. Тем не менее в свет было выпущено от имени академического совета постановление, кое правильнее следует считать решением одного только ректора. Ведь во всех сборищах, кои он организовывал, он председательствовал в качестве верховного судьи и он же выступал как безапелляционный обвинитель. Медика же никто не выслушивал, да он никогда на этих судилищах и не присутствовал: кто же при таких обстоятельствах усомнится, что Теолог с легкостью перетягивал на свою сторону бóльшую часть своих коллег и побеждал инакомыслящих числом голосов? Тем более что некоторые из коллег имели такие же или даже еще более веские основания преследовать Медика своей ненавистью; другие же, люди миролюбивые, зная, что ректор их умеет кусаться, неохотно вступали с ним в пререкания. При этом знаменательно, что никто из них не пожелал

подписаться под этим постановлением в знак своего одобрения; а один человек, не связанный с Медиком никакими узами дружбы, да и мне незнакомый, не пожелав быть причастным к бесчестью, кое, как он предвидел, из этого воспоследует, четко потребовал, чтобы под этим постановлением было проставлено его имя в знак неодобрения.

Я прилагаю здесь текст этого постановления, как потому, что для Твоей милости нелишне будет знать, что происходит среди ученых в этих краях, так и потому, что я должен всеми силами позаботиться, чтобы через несколько лет, когда тонкие листочки, на коих оттиснуто это постановление, будут, возможно, все уничтожены, клеветники не воспользовались авторитетом этого документа и не присочинили, будто в нем содержались какие-то справедливые основания для осуждения моей философии. Я опущу только название Академии [13], дабы то, что вчера или позавчера натворил ее беспокойный ректор (а завтра или послезавтра он, быть может, как-то это переиграет), не обернулось для нее позором в глазах посторонних.

ПОСТАНОВЛЕНИЕ, ИЗДАННОЕ И ПОДПИСАННОЕ СОВЕТОМ АКАДЕМИИ

Профессоры Академии не без тяжкой печали узрели вышедшую в свет книжицу от февраля 1642 года, озаглавленную «Ответ, или Замечания к теолого-философским выводам...»; заметив, что книжица эта нанесет особый ущерб поименованной Академии и принесет ей бесчестье, а также что она имеет своей целью возбуждение превратных подозрений в умах других людей, они постановили известить всех и каждого:

Прежде всего, им не нравится такой образ действий, когда один из коллег публикует книги или книжицы, направленные против другого, особенно с указанием его имени и если это связано с обсуждением тезисов, или выводов, относительно споров, имевших место в Академии, кои были изданы безымянно.

Затем, они не одобряют такой способ защиты новой и предвзятой философии, каким все время пользуется автор вышеозначенной книжицы, ибо он связан с дерзким высокомерием в выражениях, направленных на оскорбление лиц, кои в различных местах преподают философию противоположного толка, общераспространенную и принятую во всех академиях, как более истинную. Например, автор указанной книжицы пишет:

С. 6. *Я уже давно понял, что большие успехи моих слушателей, сделанные ими за короткий срок, вызывают у некоторых досаду.*

С. 7. *Термины, коими иные лица привыкли пользоваться для решения трудноразрешимых проблем, никогда не удовлетворяли полностью несколько более проницательные умы, но лишь наполняли их души туманом и тьмою.*

Там же. *Здравый смысл скорее и успешнее исходит, как правило, от меня, чем от других: ведь сам опыт показал, сколь многие мои ученики с честью выступали уже на публичных диспутах, после того как проучились у меня всего несколько месяцев. Нет сомнения, что никто из смертных — если только он в своем уме — не усмотрит в этом никакого повода для обвинения, но лишь для полного одобрения.*

С. 9. *Мы убедились, что от этих злополучных сущностей (т. е. субстанциальных форм и реальных качеств) не проистекает никакой пользы и они только лишают учащихся проницательности, навязывая вместо пресловутого ученого незнания, кое ты столь усиленно рекомендуешь, нечто другое — чванное невежество.*

С. 15. *Наоборот, мнение о существовании субстанциальных форм создает очень удобную лазейку для соскальзывания ко взглядам тех людей, кои утверждают, что душа телесна и бессмертна.*

С. 20. *Позволительно задать вопрос, не достоин ли скорее подобный способ философствования какого-нибудь Хореба, привыкшего сводить все вещи к одному активному первоначалу, а именно к субстанциальной форме.*

С. 25. *Отсюда ясно, что не те, кто отрицает субстанциальные формы, но скорее те, кто их утверждает, могут с помощью надежных умозаключений дойти до того, что превратятся в атеистов либо в животных.*

С. 39. *Вследствие того что причины, предлагавшиеся до сих пор другими для объяснения мельчайших вещей, как правило, весьма бессодержательны и далеки от истины, они не удовлетворяют жаждущий истины ум.*

В-третьих, они заявляют, что отвергают эту новую философию: прежде всего, потому, что она враждебна старой философии, коя до сих пор с наилучшими намерениями преподавалась в академиях всего мира, и опрокидывает ее основы; затем, потому, что она отвращает молодежь от старой и разумной философии и мешает ей, таким образом, достичь вершины учености — вплоть до того, что, опираясь

на эту предвзятую философию, молодые люди оказываются неспособными усвоить технические термины, используемые в книгах различных авторов и в профессорских лекциях и диспутах; наконец, из этой новой философии отчасти вытекают, а отчасти могут быть сделаны неопытной молодежью различные ложные и абсурдные выводы, противоречащие прочим научным дисциплинам, и прежде всего ортодоксальной теологии.

А посему они решили и постановили, что все лица, преподающие философию в данной Академии, обязаны на будущее воздерживаться от такого рода преподавания и удовлетвориться умеренной свободой расхождения мнений по некоторым частным вопросам, принятым у нас по примеру других славных академий; таким образом, они не должны потрясать основы старой и общепринятой философии и должны приложить всяческие старания для полного сохранения нерушимого покоя и мира в Академии. От 16 марта 1642 года.

Достойно, однако, упоминания, что постановление это было издано после того, как люди уже в течение довольно долгого времени смеялись над тем, что Ректор предпочитает утопить книжку Медика, а не отвечать на нее; поэтому нет сомнения в том, что здесь отражены все причины, какие только Ректор мог измыслить для оправдания этого факта. Просмотрим же, если угодно, эти причины.

Во-первых, здесь говорится, что книжечка Медика *направлена к урону и бесславию Академии,* а также *к возбуждению превратных подозрений в умах других людей.* Я не могу истолковать это заявление иначе как опасение, что при сем случае люди заподозрят или, точнее, узнают, что ректор Академии — человек неблагоразумный, так как он встал в оппозицию к очевидной истине, и злокозненный, поскольку, будучи побежден доказательствами, он пытается победить, пуская в ход свою власть. Но теперь этому бесчестью пришел конец, ибо он уже больше не ректор; и для Академии не столь позорно, что она имеет его до сих пор своим профессором, сколь почетно, что ее профессором является также Медик,— лишь бы она не показала себя недостойной иметь его своим коллегой.

Здесь сказано также, во-вторых, что им *неугодно, чтобы один из коллег публиковал книги, направленные против другого, особенно с обозначением его имени.* Но по этой причине прежде всего должен быть осужден сам Ректор, выступивший и обвинителем и председателем

указанного судилища; он же должен быть и единственным ответчиком по этому делу. Ведь до того он сам, никем не оскорбленный, издал против своего коллеги две книжицы, озаглавленные «Тезисы», и попытался подкрепить их авторитетом святейшего теологического факультета — с целью повредить невинному человеку и уничтожить его при помощи клеветы. Смешно при этом звучит его извинение, гласящее, что он не назвал своего коллегу по имени: ведь он цитировал его высказывания из ранее изданных сочинений и так его описал, что ни у кого не могло остаться сомнений в личности того, на кого он обрушился. Что же до Медика, то его ответ звучит в высшей степени скромно, причем имя Ректора сопровождается у него всяческими хвалами, так что этот ответ кажется не враждебным выпадом, а письмом друга: скорее надо считать, что, называя его по имени, Медик отдавал лишь дань уважения; да так бы это и было воспринято, если бы Теолог располагал хоть сколько-нибудь достойными аргументами для опровержения доказательств Медика. Ведь что может быть несправедливее, чем сделать своего коллегу ответственным за оскорбления по той лишь причине, что тот привел столь ясные и истинные доказательства против обвинения его в ереси и атеизме, взведенного на него Ректором, что избавил себя от его происков и клеветы?

В самом деле, Теолог не одобряет *его способ защиты новой и предвзятой философии,* якобы всюду проявляющийся в книжечке Медика, *ибо он связан с дерзким высокомерием в выражениях, направленных на оскорбление лиц, преподающих общераспространенную философию как более истинную.* Получается, что в высшей степени скромный человек порицает дерзость выражений другого человека, хотя всякий может понять, что это неправда, если обратит внимание на цитированные здесь места, надерганные там и сям из книжечки Медика и приведенные в качестве наиболее дерзких и способных вызвать вражду; особенно это можно понять, если учесть, что в философских школах принято выражать свои мнения без околичностей и таким образом утверждать, что только мнения автора истинны, все же прочие — ложны: ведь практика диспутов приучила философов к такой свободе, коя показалась бы грубой в среде людей, ведущих более утонченный образ жизни. Так и здесь многие из слов, приведенных в доказательство того, что они являются враждебными выпадами против философов всего мира,

надо понимать только как относящиеся к Теологу: это ясно из самой книги Медика, да и стоят эти слова во множественном числе и относятся как бы к третьим лицам лишь для того, чтобы меньше оскорбить Теолога. Наконец, то, что здесь замечено по поводу Хореба, а также атеистов, животных и т. д., было написано Медиком не по своей воле, но лишь для того, чтобы отвести от себя эти оскорбления Теолога, ранее направленные против него: дабы опровергнуть эти клички, Медик был вынужден показать с помощью истинных и ясных доводов, что они относятся не к нему, а скорее к его противнику. Да и кто вынесет бесстыдство человека, позволяющего себе клеветнически называть других животными и атеистами и не терпящего, чтобы эти другие скромно опровергали его с помощью истинных доводов? Но я спешу перейти к тому, что касается меня лично.

Ректор выставлял три основания для осуждения новой философии. Первое из них: *новая философия враждебна старой*. Не стану здесь повторять то, что уже сказал выше, а именно, что моя философия — древнейшая и в общераспространенной философии нет ничего отличающего ее от древнейшей, что не было бы новым. Я только спрашиваю, правильно ли он понимает ту философию, кою подвергает своему осуждению,— он, человек настолько сумасбродный (или, если ему это более угодно, хитрый), что хочет бросить на нее тень подозрения в магии — на том основании, что она рассматривает фигуры? Я также спрашиваю, для чего он затевает диспуты в школах? Несомненно, ради поисков очевидной истины. Ведь, если бы истина эта была уже найдена, все споры бы прекратились, как это показывает положение в геометрии, где спорить не принято. Однако, если бы эта искомая и столь долгожданная очевидная истина была предложена ангелом, неужели ее следовало бы отвергнуть на том же самом основании — что она представляется новой тем, кто привык к схоластическим диспутам? Но быть может, он скажет, что не следует оспаривать основоположения, опровергаемые нашей предвзятой философией. Однако почему же он с такой легкостью позволяет их опровергнуть? Почему не подкрепляет их аргументами? И разве не может служить достаточным доказательством их недостоверности то, что он до сих пор не сумел построить на этих основах ничего достоверного?

Второе его основание — то, что *молодежь, придерживаясь этой предвзятой философии, оказывается неспособ-*

ной усвоить терминологию, используемую в книгах различных авторов. Как будто необходимо, чтобы философия, направленная на познание истины, учила хоть одному слову, в коем она сама не нуждается! Почему бы ему под тем же предлогом не осудить скорее грамматику и риторику? Ведь это скорее их долг — трактовать термины, а между тем они так далеки от преподавания технических слов, что отбрасывают их как иноземные. Он, пожалуй, скажет, что они, таким образом, *отвращают молодежь от разумной философии и мешают ей достичь вершины учености!* Это было бы не более смехотворным, чем то, что он говорит в таком же духе о нашей философии; объяснение же подобному факту следует искать не в новой философии, а в книгах тех авторов, кои пользуются этими терминами.

Наконец, третье основание состоит из двух частей: одна из них просто смешна, другая же несправедлива и лжива. Ибо что̀ может быть до такой степени истинным и очевидным, чтобы из этого *неопытная молодежь* не могла с легкостью *сделать нетвердые, ложные и абсурдные выводы?* А что из моей философии действительно *вытекают выводы, враждебные ортодоксальной теологии,* это явная ложь и несправедливость. Я не воспользуюсь даже таким исключением, как указание, что я не считаю его теологию ортодоксальной: я никогда не презирал никого за то, что он мыслит иначе, чем я, особенно в вопросах веры: ведь я знаю, что вера — дар Божий; и я чту и уважаю многих — и теологов и проповедников, — кои исповедуют ту же религию, что и он. Но я уже неоднократно заявлял, что ни за что не желаю вмешиваться в какие бы то ни было теологические споры. А так как в философии я трактую лишь те вещи, кои могут быть познаны очевиднейшим образом с помощью естественного разума, то все это не может войти в противоречие с ни с какой теологией — разве только что-то в ней войдет в явное противоречие со светочем разума; но ведь никто, я уверен, не признает за собой такой вещи.

Впрочем, дабы не казалось, что я неосновательно утверждаю, будто ни один из аргументов, приведенных Медиком, не мог быть снят Теологом, скажу, что в этом уже можно было два или три раза убедиться на опыте. Ведь уже дважды или трижды были изданы книжицы на эту тему не самим Теологом, но в его защиту, причем изданы такими людьми, что, если бы там содержалось что-то разумное, это было бы отнесено целиком на его счет; да он

и не разрешил бы им выдать свои нелепости под прикрытием своих имен за принадлежащие ему, если бы располагал чем-то лучшим.

Первая из этих книжиц издана под названием «Тезисы» его сыном, профессором той же Академии. И так как он здесь только повторял беспомощные аргументы отца в пользу субстанциальных форм и присовокуплял также некоторые другие, еще более бессмысленные аргументы, причем совсем не делал никаких упоминаний о доводах Медика, силой которых все это давно было опровергнуто, то единственным выводом отсюда может быть, что автор этого сочинения либо ими не воспользовался, либо, скорее всего, их не уразумел.

Другая книжица — близнец первой — появилась под именем его ученика [14], выступавшего сторонником Ректора в бурном трехдневном диспуте, на котором председательствовал этот последний; книжица сия носит название «Предвестник, или Охраняющий экзамен основоположений ортодоксальной философии...». И в этом опусе собрано все то, что его автору (или, вернее, авторам) удалось до сих пор измыслить для опровержения доказательств Медика; к ней была сначала добавлена и вторая часть, или новый «Предвестник», дабы не упустить ни одной мысли, пришедшей автору на ум уже тогда, когда первая часть была сдана в печать. Но во всем этом не содержалось ни одной, даже малейшей — не скажу серьезной, но хотя бы правдоподобной — попытки опровергнуть доводы Медика. Таким образом, этот автор, по-видимому, заботился лишь о том, чтобы, сляпав на скорую руку из чистых нелепостей пухленький том и назвав его также «Предвестником», дабы вызвать ожидание большего, предотвратить возможный ответ; таким путем он подготовил свое торжество по крайней мере в глазах невежественной толпы, коя считает книги тем лучшими, чем они толще, и всегда признает победителями тех, кто говорит очень дерзко и длинно.

Что до меня, то, поскольку я не ищу благосклонности черни (plebecula) и забочусь лишь о том, чтобы, насколько хватает сил, защитить истину, я буду стараться угодить лишь знающим людям и собственной совести: я надеюсь, что так ясно показал эти жалкие происки и все иные приемы, коими обычно пользуются противники, что никто из них не станет в будущем этим заниматься — разве лишь те, которые не постыдятся позора быть пуб-

лично признанными клеветниками и гонителями истины. Сдерживанию людей менее дерзких до сих пор немало содействовала моя просьба, выраженная с самого начала,— удостоить написать мне о том, что́ из истин, изложенных в моих сочинениях, им покажется необходимым опровергнуть; я обещал им дать на их письма ответ. Таким образом, они поняли, что они не могут открыто говорить обо мне другим то, чего они не указали мне самому, и не прослыть при этом заслуженно клеветниками. Однако многие пренебрегли этим предостережением, и, хотя они и в самом деле не сумели найти в моих сочинениях ничего заслуживающего обвинения во лжи, а быть может, и не читали того, что я написал, втайне они об этих трудах злословили; при этом некоторые злословили так усердно, что сочинили на эту тему целые книги, но не выпустили их в свет, а (что, на мой взгляд, гораздо хуже) читали их частным образом легковерным людям; книги эти были отчасти наполнены ложными доказательствами, прикрытыми всевозможными словесными ухищрениями, отчасти же там содержались и истинные аргументы, однако опровергающие мнения, ложно мне приписанные. Теперь же я прошу их всех и побуждаю к тому, чтобы они выпустили в свет эти свои сочинения. Ведь я на собственном опыте понял, что так будет лучше, чем если бы они посылали их мне, как я просил о том раньше: таким образом я избегну опасности — в тех случаях, когда они не удостоят меня ответа,— что они будут лживо похваляться, будто я не сумел им ответить, или станут плакаться, что я ими пренебрег; я также хочу, чтобы некоторые лица, чьи письма я опубликовал, не считали, будто я нанес им оскорбление тем, что присовокупил к ним свои ответы, поскольку (как совсем недавно уверял один из них) я лишил их пользы, кою они могли извлечь, если бы озаботились изданием сами,— по-видимому, потому, что в этом случае люди читали бы их письма в течение нескольких месяцев и они завладели бы многими умами и насытили бы эти умы прежде, чем я смог бы на них ответить. Поэтому я не стану завидовать их барышу; я даже обещаю, что буду отвечать лишь в том случае, когда обнаружу такие доводы, какие, по моему мнению, читатели не смогут там и сям разрешить сами. Что же до поношений и брани, а также любых других выражений, чуждых предложенной теме, то я считаю, что они скорее говорят за меня, чем против, ибо я полагаю, что в таком деле ими может воспользоваться лишь тот, кто жаждет доказать

нечто большее, чем то могут сделать его аргументы; такой человек ясно показывает, что он не взыскует истины, но стремится ее побороть, а потому он неискренен и нечестен.

Однако я не сомневаюсь, что и многие искренние и благочестивые люди могут недоверчиво относиться к моим мнениям — то ли потому, что их порицают другие, то ли в силу одной лишь пресловутой их новизны и потому, что мало кто их до сих пор понял. Возможно, не легко может быть достигнуто такое соотношение между высказывающими свое суждение, чтобы среди них оказалось немногим большее число тех, кто при обсуждении моих мнений считал бы необходимым их отвергнуть, нежели тех, кто осмелился бы их одобрить. Ведь и разум и рассудительность убеждают нас в том, что относительно вещи, недостаточно нам ясной, мы судим лишь на основе правдоподобия; между тем столь многие до сих пор выдвигали в философии новые мнения, кои оказывались не лучшими, но, наоборот, более опасными, чем принятые и общераспространенные догмы, что все те, кто пока не уяснил себе мои мнения, если их спросить, не без основания скажут, что их надо отвергнуть. Поэтому, как бы ни были мои мнения истинны, мне, думаю я, следует опасаться, чтобы весь твой орден и все вообще учебные корпорации не осудили их, как это сделал недавно тот академический совет, о котором я сейчас рассказал; этого не будет разве лишь в том случае, если я увижу, что ты со свойственными тебе мудростью и благосклонностью взял их под свое покровительство. И поскольку ты руководишь той частью ордена, коя легче, чем другие, может ознакомиться с моими «Набросками», ибо главные из них написаны по-французски, я убежден, что один ты можешь мне весьма в этом помочь. Прошу тебя здесь только о том, чтобы ты либо сам подверг их исследованию, либо, если тебе мешает великая занятость, поручил бы это не одному преподобному отцу Бурдену, но другим, более прямодушным людям; и как в общественных судилищах обычно дается больше веры двоим или троим достойным доверия свидетелям, кои утверждают, что они видели то или другое, чем всей остальной толпе, которая думает противоположное, быть может, лишь по догадкам, так я прошу и тебя верить лишь тем, кто объявит, что в совершенстве постиг предмет, о котором судит. Наконец, прошу тебя, если у тебя будут какие-то поводы отговорить меня от моего намерения, не откажи мне их сообщить.

Ведь в этих нескольких опубликованных мной «Раз-

мышлениях» содержатся все основы той «Философии», кою я подготавливаю к изданию; в «Диоптрике» же и «Метеорах» я вывел из этих основоположений многие частные моменты, показывающие, каким родом рассуждения я пользуюсь. Таким образом, хотя я пока еще не предъявляю свою «Философию» в законченном виде, я тем не менее полагаю, что из уже представленного мной материала легко можно догадаться о характере будущего. Я считаю, что не без достаточного основания предпочел предпослать этому будущему труду некоторые наброски, а не выносить его на свет целиком раньше, чем того пожелают. Правда, если говорить откровенно, хотя я не сомневаюсь в истинности своей философии, однако, поскольку я знаю, с какой легкостью истина, опровергаемая несколькими завистниками под предлогом ее новизны, может быть осуждена также многими разумными людьми, я не надеюсь на то, что все выразят желание увидеть изданной мою «Философию», и не хочу навязывать ее людям против их воли. Поэтому я весьма заблаговременно предупреждаю всех о ее подготовке: ведь многие частные лица ее ждут и желают, но одна учебная корпорация решила ее отвергнуть; и поскольку я знаю, что сей союз подстрекнул к этому его беспокойный и неумный ректор, авторитет этой корпорации я ни во что не ставлю. Однако если множество других корпораций не пожелают выпуска в свет моей «Философии» и приведут истинные основания этого нежелания, я отдам им предпочтение перед мнением частных лиц. Вообще, я заявляю, что не собираюсь предпринимать никаких преднамеренных шагов вопреки советам благоразумных людей и воле властей. И так как я не сомневаюсь, что то мнение, к которому склонится твой орден, должно быть предпочтено другим, ты мне окажешь великое благодеяние, если сообщишь, каково твое собственное мнение и мнение всех твоих: ведь, как всю свою жизнь я особенно вас чтил и уважал, так и в этом деле, коему я придаю некоторое значение, я не предприму ничего без вашего одобрения. Прощай.

БЕСЕДА С БУРМАНОМ

УСТНЫЕ ОТВЕТЫ РЕНЕ ДЕКАРТА НА НЕКОТОРЫЕ ТРУДНОСТИ, ВОЗНИКАЮЩИЕ ПРИ ЧТЕНИИ ЕГО «РАЗМЫШЛЕНИЙ» И ДРУГИХ СОЧИНЕНИЙ [1]

ПЕРВОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

Все, что я до сих пор принимал за самое истинное, было воспринято мною или от чувств, или через посредство чувств.

От чувств — это значит от зрения, с помощью которого я воспринял цвета, очертания и все прочие подобные вещи; все остальное я получил *через посредство чувств,* т. е. с помощью слуха, ибо именно этим путем я почерпнул от родителей, наставников и других людей то, что я знаю.

Здесь нельзя возразить, будто я упустил из виду всеобщие принципы, а также идеи Бога и нас самих, кои никогда не исходили от чувств.

Ибо 1) я и их, таким образом, воспринимал *через посредство чувств,* иначе говоря, через слух.

2) Автор рассматривает здесь человека, впервые предавшегося философствованию и обращающего внимание лишь на то, что, как он знает, ему известно. Ведь всеобщим основоположениям и аксиомам, к примеру, таким, как «Одно и то же не может быть и не быть», люди, коим свойственно лишь чувственное познание (а такими бываем мы все до того момента, когда беремся за философию), не уделяют никакого внимания; но поскольку эти основоположения у них явно врожденны и они также на опыте ощущают их заложенными в себе, они ими пренебрегают и обдумывают их лишь смутно, причем никогда не делают этого абстрактно, в отрыве от материи и в отвлечении от предметов частных. А ведь если бы их рассматривали именно таким образом, никто не мог бы в них усомниться; и если бы так поступали скептики, никто никогда не превратился бы в скептика, поскольку тот, кто внимательно эти основоположения исследует, не может их отрицать.

3) Здесь речь идет главным образом о реально существующей вещи — присуще ли ей бытие.

Итак, я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы меня обмануть.

Здесь автор изображает человека существом, коему свойственно сомневаться и испытывать колебания всевозможного рода, а посему он выдвигает не только те возражения, кои обычно делают скептики, но все то, на что можно возразить, дабы таким образом рассеять все сомнения. С этой целью он вводит здесь гения, относительно которого можно ему возразить, что это сделано без всякой видимой связи.

...очень могущественный. Способ выражения у автора здесь противоречив, ибо злокозненность несовместима с высшим могуществом.

Коль скоро мы поняли, что мы — вещи мыслящие, это становится первичным понятием, не требующим никакого силлогизма; и хотя кто-то говорит: «Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую», он вовсе не выводит свое существование из мышления посредством силлогизма, но как бы признает это положение — в качестве само собой разумеющегося — с помощью простого умозрения.

В[опрос].— Но разве противоположный тезис не содержится в «Первоначалах», I, 10?

О[твет].— Перед выводом: «Я мыслю, следовательно, я существую» можно подразумевать большую посылку: «Всякий, кто мыслит, существует», поскольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее на нее опирается.

Таким образом, в «Первоначалах» автор утверждает, что большая посылка предшествует его выводу, ибо она всегда подразумевается в качестве предшествующей посылки. Но это не значит, что я всегда четко и ясно осознаю ее как предпосылку и знаю ее до моего вывода,— поскольку я бываю внимателен лишь к тому, что подмечаю в себе на опыте, например к положению «Я мыслю, следовательно, я существую», но совсем не так же внимателен к общему положению «Всякий, кто мыслит, существует»; ибо, как было указано раньше, мы не отрываем такие предпосылки от частных случаев, но рассматриваем их в связи с ними; именно в этом смысле следует понимать цитированный здесь текст.

А что обман людей Богом противоречит истине, легко доказывается на основании того, что форма обмана — это небытие, в кое не может впасть верховное бытие.

В.— Поскольку мы частью состоим из небытия, а частью — из бытия, мы и устремляемся отчасти к бытию, отчасти к небытию. Бог же, как верховное и чистое бытие, не может устремляться к небытию. Это метафизическое соображение, весьма ясное для тех, кто сосредоточит на нем внимание. Отсюда следует, что Бог должен был бы устремляться к небытию, если бы моя способность восприятия (коль скоро я получил ее от Бога или правильно ею пользуюсь, выражая согласие лишь с тем, что ясно воспринимаю) меня обманывала и вводила в заблуждение: ведь в таком случае сам Бог обманывал бы меня и подталкивал к небытию. Однако кто-то может сказать: доказав, что Бог существует и что он не обманщик, я могу утверждать, что меня обманывает не ум, ибо Бог дал мне правильный разум, но память, поскольку мне кажется, что я припоминаю то, чего в действительности я не помню, ибо память моя слабосильна.

О.— По поводу памяти мне нечего сказать, поскольку каждый сам должен чувствовать, хорошо ли она ему служит; если же у него на этот счет есть сомнение, ему надо пользоваться записями и другими подобными вспомогательными средствами.

Наконец, я не впал в порочный круг, когда сказал, что истинность вещи, воспринимаемой нами ясно и отчетливо, становится для нас несомненной лишь потому, что существует Бог; для нас не может быть несомненным существование Бога, если мы не воспринимаем это существование ясно и отчетливо.

В.— Но так может показаться: ведь в третьем «Размышлении» автор доказывает бытие Бога, основываясь на аксиомах, хотя он еще не уверен, не заблуждается ли он относительно этих аксиом.

О.— Он и доказывает и знает, что не заблуждается относительно этих аксиом, поскольку он направляет на них свое внимание; а пока он так поступает, он уверен в том, что не ошибается, и вынужден эти аксиомы признать.

В.— Но наш ум способен единовременно постигать лишь одну вещь. Доказательство же это довольно длинно и состоит из нескольких аксиом. Далее, любая мысль занимает одно мгновенье, а в течение этого доказательства

на ум приходит множество мыслей. Таким образом, наш ум не может внимательно вдумываться в эти аксиомы, поскольку одна мысль мешает другой.

О.— 1) Неверно, что ум может одновременно постигать лишь одну вещь; он не может постигать сразу многое, однако постигает более чем одно: к примеру, я одновременно постигаю и думаю, что я говорю и я ем.

Далее: 2) Ложно представление, будто мысль занимает одно мгновенье, поскольку любое мое действие протекает во времени и можно сказать, что я задерживаюсь и останавливаюсь на одной и той же мысли в течение какого-то времени.

В.— Но таким образом наше мышление будет протяженным и делимым.

О.— Вовсе нет. Оно может быть протяженным и делимым в отношении к длительности, поскольку длительность его может быть разделена на части; но оно не протяженно и неделимо с точки зрения своей природы, поскольку пребывает непротяженным; таким же образом мы можем разделить длительность Бога на бесконечные части, хотя Бог в силу этого не станет делимым.

В.— Но ведь вечность подразумевает единовременность и однократность.

О.— Это непостижимо. Она единовременна и однократна, поскольку к природе Бога нельзя ничего добавить и от нее нечего отнять. Но она не единовременна и не однократна постольку, поскольку сосуществует [с миром]; ибо, раз мы можем различить в ней части *после* сотворения мира, почему нам не дано сделать то же самое для времени *до* творения, коль скоро длительность эта одна и та же? Эта вечность сосуществовала с тварями — предположим, пять тысяч лет — и длилась одновременно с ними; таким образом, она могла существовать и раньше — только бы мы имели средство измерения ее до акта творения. Итак, раз наше мышление может объять более чем одну вещь и не сопряжено с мгновеньем, ясно, что мы можем объять своим мышлением целостное доказательство бытия Бога, в продолжение которого мы уверены, что не ошибаемся; таким образом снимается вся трудность.

Что касается моего утверждения, гласящего, что в нашем уме, поскольку он — вещь мыслящая, не может оставаться ничего неосознанного, оно представляется мне само собой разумеющимся.

В.— Но как можешь ты осознавать, если осознавать —

значит мыслить? Ведь, как только ты помыслил, что ты осознаешь, ты уже переходишь к другой мысли, и, таким образом, ты более не мыслишь вещь, которую ты мыслил раньше, и не осознаешь, что ты мыслишь, но лишь что ты мыслил.

О.— Несомненно, осознавать — значит мыслить и обдумывать свою мысль; однако ложно представление, будто это не может совершаться, если [в нашем уме] удерживается предыдущая мысль,— поскольку, как мы уже видели, ум может одновременно мыслить не одну вещь и задерживаться на своей мысли; он может также сколько ему угодно возвращаться к своим прежним мыслям и таким образом осознавать свое мышление.

Ибо в уме, рассматриваемом таким образом, не может оставаться ничего, что не было бы мыслью или чем-то зависящим от мысли. Например, движение руки.

А посему я не сомневаюсь, что ум с того самого мгновения, как он бывает внедрен в тело младенца, начинает мыслить и одновременно осознавать свои мысли.

В.— Автор этих возражений сделал заключение, что, следовательно, ум постоянно мыслит и у младенца.

Автор о[твечает] согласием.

В.— Но если наша идея Бога и нас самих является врожденной, не обладает ли и ум младенца актуальной идеей Бога?

О.— Утверждать это было бы легкомысленно, ибо мы не располагаем в этом отношении никакими доказательными аргументами: ведь младенческий ум настолько погружен в тело, что все свои мысли он черпает лишь из телесных воздействий.

В.— Но он может мыслить довольно многие вещи.

О.— Может, если одна из вещей не мешает другой. Ведь тело так воздействует на наш ум, что становится для него помехой; мы ощущаем это в себе, когда уколемся иглой или каким-то другим инструментом: укол действует на нас так, что мы не можем в это время думать о другой вещи. Люди, находящиеся в состоянии полусна, едва ли мыслят о чем-то другом. Итак, в младенчестве ум настолько погружен в тело, что может мыслить лишь о телесном; ведь если тело вечно мешает уму в мышлении, особенно это случается в раннем возрасте. А что мы не помним тогдашние наши мысли, объясняется тем, что в мозгу не запечатлены их следы, как присутствующие там в настоящий момент: так, вчера, позавчера и т. д. мы думали

о многом, чего мы сейчас уже не помним. Но ум никогда не остается свободным от мысли; он может быть свободен от той или иной мысли, но не от всякой — точно так же как тело даже на одно мгновенье не может остаться без протяженности.

В.— Однако, хотя следы не запечатлеваются в мозгу и, таким образом, не существует телесной памяти, нам дана тем не менее интеллектуальная память, как, несомненно, она дана ангелам и изолированным душам; благодаря этой памяти ум и припоминает свои прежние мысли.

О.— Я не отрицаю интеллектуальную память — она нам дана. Когда, услышав, что слово Ц-А-Р-Ь означает верховную власть, я препоручаю его своей памяти, а впоследствии с помощью памяти воспроизвожу указанное значение, это совершается благодаря интеллектуальной памяти, ибо нет никакой непреложной связи между тремя этими буквами и их значением, из которого бы я их извлек; лишь благодаря интеллектуальной памяти я запомнил, что буквы эти выражают указанное значение. Однако интеллектуальная память имеет отношение скорее к универсалиям, нежели к частным вещам, а посему мы не можем с ее помощью помнить все, что мы делали.

ВТОРОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

Но что же из всего этого следует, если я предполагаю существование некоего могущественнейшего и, если смею сказать, злокозненного обманщика...

Здесь включено ограничение, поскольку автор допускает противоречие, когда говорит «могущественнейший и злокозненный»: ведь наивысшее могущество и злокозненность несовместимы, а посему он и добавляет: *если смею сказать.*

Какое из этих свойств (даже если я постоянно сплю и тот, кто меня сотворил, по мере своих сил вводит меня в обман) [не является столь же достоверным, как то, что я существую]?..

Не знаю, относится ли это к Богу и не следует ли думать, что меня сотворил тот самый гений, который меня морочит? Но пока я этого не знаю и потому говорю об этом лишь приблизительно.

После тщательного исследования, что он (воск) собой представляет и того, каким образом его можно познать...

Он исследовал это выше, когда подверг разбору все указанные атрибуты воска и его акциденции и увидел, что

одни из них тотчас же снимаются, а другие занимают их место.

Я вовсе не абстрагировал понятие воска от понятия его акциденций.

В.— Но кажется, что он именно так и поступил, поскольку в этом «Втором размышлении» он указывает, что упомянутые там акциденции отделяются от воска и, таким образом, остается лишь само тело, или субстанция, воска.

О.— Нет, он не производил подобной абстракции; ибо, хотя он согласился и указал, что снимаются указанные акциденции воска — такие, как твердость, холодность и т. п., он постоянно обращает внимание и указывает на то, что их сменяют новые, так что воск никогда не остается без акциденций; таким образом, он никогда не отделял воск от его акциденций.

Но для уверенности в обладании таким знанием (адекватным какой-либо вещи) или в том, что Бог в отношении данной вещи не может сделать ничего нового в сравнении с тем, что этим человеком было в ней раньше познано, необходимо, чтобы его познавательная способность соответствовала бесконечному могуществу Божьему; последнее же абсолютно немыслимо.

В.— Но какая в том необходимость, если Бог по своему произволению ограничил у тварей эту способность таким образом, что нам нет нужды уравнивать ее с безграничной?

О.— Мы этого не знаем. Например, если взять треугольник — вещь, как представляется, простейшую, адекватного знания которой мы, казалось бы, очень легко можем достичь,— мы тем не менее не можем его адекватно познать. Даже если мы докажем все его атрибуты, доступные нашему восприятию, то, к примеру, через тысячу лет какой-то другой математик откроет в нем множество иных свойств; итак, мы никогда не можем быть уверены, что понимаем все то, что может быть постигнуто в данной вещи. То же относится к телу, к его протяженности и ко всем другим вещам. Ведь и сам автор не приписывает себе адекватного знания какой бы то ни было вещи, но тем не менее он уверен, что в отношении многих (если не всех) вещей он обладает тем познанием и теми основаниями, из коих может быть выведено адекватное знание, а возможно, уже и выведено. Однако кто может с уверенностью это утверждать?

Конечно же, если бы я рассматривал идеи сами по себе лишь как некие модусы моего мышления и не соотносил их ни с чем иным, они едва ли дали бы мне какой-то повод для заблуждения.

В.— Но поскольку всякая ошибка в отношении идей проистекает от их соотнесенности с внешними вещами и применения их к этим вещам, по-видимому, не будет никакого материального повода для заблуждения, если мы не будем соотносить идеи с объектами.

О.— Тем не менее остается материальный повод для заблуждения, даже если я не стану соотносить идеи ни с какими внешними по отношению ко мне вещами, ибо я могу ошибаться в самой природе этих идей: к примеру, если я стану рассматривать идею цвета и скажу, что она — вещь, качество или, точнее, что сам цвет, представляемый идеей, являет собой субстанциальное качество, так, как если бы я сказал, что белизна — это качество, то, хотя я не соотносил бы эту идею ни с каким внешним объектом, но говорил бы или предполагал, что не существует ничего белого, я все же мог бы ошибиться в этой абстракции, а также в отношении самой белизны и ее природы, или идеи.

...Может также оказаться, что во мне заложена еще какая-то иная способность, пока недостаточно мною познанная, но являющаяся виновницей такого рода идей.

В.— Но ведь я уже познал, что я — вещь мыслящая; подобного же рода идеи, как я постиг, не могут исходить от мыслящей вещи.

О.— Но: 1) это ведь лишь возражение и сомнение, которое можно выдвинуть. 2) Здесь я не рассматриваю свою природу так, как делаю это ниже, когда я о ней размышляю. В первом и втором «Размышлениях» я еще нигде так не поступал; однако уже в этом «Размышлении», несколько ниже, когда я начинаю размышлять о себе немного глубже, я снимаю указанную трудность.

...Из этого с необходимостью вытекает, что на свете я не один, но существует и какая-то иная вещь, представляющая собой причину данной идеи. Однако, если бы во мне не обнаружилось ни одной подобной идеи, у меня не было бы ни одного аргумента, который давал бы мне уверенность в бытии какой-нибудь отличной от меня вещи.

В.— Но разве позднее, в «Пятом размышлении», не дается другой аргумент?

О.— Здесь идет речь об аргументе, который можно из-

влечь из какого-либо действия Бога, дабы затем вывести заключение о верховной причине, т. е. о Боге. Однако автор не находит ни одного подобного аргумента, поскольку, внимательно обозрев все следствия, он не находит ни одного, которое позволило бы сделать вывод в отношении Бога, кроме идеи Бога. Другой же аргумент, содержащийся в «Пятом размышлении», выдвигается априори, а не на основе действия. Этот аргумент следует в «Размышлениях» за тем, первым, поскольку автор пришел к этим двум аргументам таким образом, что аргумент, выведенный в «Третьем размышлении», предшествовал второму, следующему за тем. В «Первоначалах» же он предпосылает последний первому, потому что путь и порядок исследования отличаются от порядка изложения, а в «Первоначалах» изложение и объяснение носят синтетический характер.

А так как любая идея может быть лишь идеей вещи...

В.— Но нам дана также идея небытия, которая не есть идея вещи.

О.— Идея эта является только отрицательной и едва ли может именоваться идеей; автор же берет здесь идею в собственном и точном значении этого слова. Ведь даны и другие идеи — идеи общих понятий, не являющиеся идеями вещей в собственном смысле слова: в этом случае идея понимается шире.

Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что во мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?

В.— Но в «Рассуждении о методе» (VI, 559) автор говорит, что он с наибольшей очевидностью понимает, насколько познание является более доказательным совершенством, чем сомнение. Следовательно, он познал это без отношения к совершенному бытию и не познал Бога прежде, чем самого себя.

О.— В данном месте «Рассуждения о методе» содержится сокращение из «Размышлений о первой философии», кои должны были послужить его развитием; следовательно, автор уже познал здесь свое несовершенство в сопоставлении с совершенством Бога. И хотя он этого четко не разъяснил, тем не менее это подразумевается. Ведь мы явно можем познать свое несовершенство до

познания совершенства Бога, поскольку способны сосредоточить внимание на себе самих ранее, чем на Боге, и раньше прийти к выводу о нашей конечности, чем о его бесконечности; однако подспудно познание Бога и его совершенств всегда предшествует познанию нас самих и наших несовершенств. Ведь в действительности бесконечное совершенство Бога первично по отношению к нашему несовершенству, поскольку это последнее является ущербностью и отрицанием божественного совершенства, а всякая ущербность и отрицание предполагают вещь, в отношении к которой существует ущерб и которая отрицается.

В.— Но таким образом небытие должно было бы предшествовать бытию?

О.— См. в «Размышлениях»: небытие познается через бытие.

...И я не вижу, что́ могло бы помешать мне при подобном расширении знания таким образом постичь все прочие совершенства Бога.

В.— Но что может добавить знание к достижению божественных совершенств?

О.— Очень многое. Ведь благодаря знанию мы становимся мудрее, разумнее и яснее постигаем эти совершенства, а познав их ясно, мы легче их достигаем, поскольку мудрость и рассудительность являются средством их обретения.

Разумеется, даже если бы я придал себе больше этой [мыслящей субстанции], я не стал бы отвергать и того, что может быть мною получено более легкими средствами, и тем более не отверг бы ничего из того, что воспринимается мною как содержание идеи Бога: ведь и в самом деле ничто из этого не представляется мне более недостижимым.

Здесь следует проводить точное различение между постижением (intellectionem), восприятием (conceptionem) и воображением (imaginationem); различение это очень полезно. Например, совершенства Бога мы не воображаем и не воспринимаем, но постигаем: то, каким образом Бог постигает все единым актом или каким образом его веления составляют нечто единое с ним самим, мы не воспринимаем, но постигаем, ибо мы не можем, если позволительно так сказать, этого себе представить. Итак, атрибуты Бога мы не воспринимаем, а постигаем; а дабы воспринять их, мы воспринимаем их как беспредельные. Но если бы я сам себе даровал свою природу и то, чем

я являюсь, я даровал бы себе и все божественные совершенства, хотя я их и воспринимаю как беспредельные,— например, я придал бы себе бо́льшую познавательную способность, чем та, коей я сейчас обладаю, затем — еще большую и так далее; но поскольку эти атрибуты увеличиваются, таким образом, беспредельно, они становятся бесконечными или, точнее, бесконечностью, ибо подобного рода беспредельность и бесконечность суть одно и то же. Но точно так же, как я бы увеличил свою познавательную способность, я увеличил бы и прочие свои атрибуты, что не представляется мне более трудным, чем углубить мое познание, ибо указанным путем этого можно достичь, и таким образом я превратился бы в Бога; однако на опыте я убеждаюсь, что достичь этого я не в силах и что я не могу таким путем углубить мое познание, как бы мне этого ни хотелось. Следовательно, я получил свое существование не от себя, и т. д.

Создать и сохранять субстанцию — дело более трудное, чем создать и сохранять атрибуты, или свойства, субстанции; однако в отношении одной и той же вещи созидание не труднее, чем сохранение.

Речь идет об одной и той же субстанции: ведь здесь не должно проводить сопоставления одной субстанции с атрибутами другой.

В.— Но атрибуты образуют с субстанцией тождество. Следовательно, не более трудное дело...

О.— Все атрибуты, взятые вместе, действительно образуют с субстанцией тождество, но не так обстоит с атрибутами, взятыми порознь; поэтому продлить существование субстанции — дело более трудное, чем продлить существование атрибутов, т. е. отдельных из них, или, иначе говоря, то одного из них, то другого и, таким образом, всех.

Эти аргументы останутся в силе даже в том случае, если я предположу, что, быть может, я всегда был таким, каков я ныне,— словно из этого могло бы следовать, что я не должен искать какого-то творца моего бытия.

В.— Но разве это не следует из мнения тех, кто утверждает и затем доказывает, что не могло быть никакого извечного акта творения, поскольку творение было бы тогда независимым, как сам Бог?

О.— Им это виднее; что до меня, то я не вижу, почему бы тварь не могла быть создана Богом от века: ведь Бог обладал своим могуществом извечно, и, по-видимому, ничто не препятствует извечному его проявлению.

В.— Но свободная причина постигается как существующая до своего следствия и своих замыслов.

О.— Если так, то и веления Бога не могут считаться извечными, особенно поскольку могущество и творение не предполагают у Бога большей активности, чем его повеления; более того, повеления суть акты воли, так же как и творение, которое есть всего лишь Божия воля: ведь, если бы дело обстояло иначе, в Боге в момент творения проявлялось бы нечто новое.

В.— Но таким образом дано бесконечное число?

О.— Что же в этом абсурдного? Разве не дано оно в делении количества и т. д.? Здесь обычно проводят различение, но напрасно; и если возможно вечное бесконечное число *в будущем,* верить в которое нас обязывает религия, почему не может оно быть дано в извечном *прошлом?*

В.— Однако в *минувшей* вечности части даны единовременно и актуально, в *будущей* же они даны лишь потенциально и не могут быть единовременно актуальными.

О.— Нет, в минувшей вечности они вовсе не единовременно актуальны: таковой может быть лишь одна часть, а именно пребывающая в настоящем, прочие же части занимают такое же положение, как и части в *будущем;* итак, если возможно одно, то равным образом возможно и другое. Следовательно, если бы я существовал от века, части времени моего бытия были бы раздельны, но тем не менее зависели бы от Бога; таким образом, доказательство сохраняет свою силу. Однако автор, насколько это от него зависело, сугубо остерегался поднимать такого рода вопросы в своих «Размышлениях», дабы никоим образом не раздражить педантов и т. д.

...Из одного лишь того, что меня создал Бог, вытекает с большой достоверностью мысль, что я был создан по его образу и подобию.

Однако, поскольку тебе угодно сравнивать творчество Бога скорее с работой ремесленника, чем с порождением от родителя, я должен тебе сказать, что у тебя для этого нет никаких оснований. И хотя три вышеуказанных модуса действия совершенно разнородны, все же уместнее аргументировать к божественному творению от естественного, чем от искусственного, присущего ремеслу.

В.— Но почему же? Разве Бог не мог тебя создать и в то же время создать не по своему образу и подобию?

О.— Нет. Ведь существует принятая и истинная акси-

ома: «Следствие подобно причине». Но ведь Бог — моя причина, а я — его следствие; итак, я ему подобен.

В.— Однако зодчий — причина дома, но ему не подобен.

О.— Он является причиной в ином смысле, нежели Бог; он всего лишь применяет активные силы к пассивным вещам, а потому и нет нужды в том, чтобы его произведение на него походило. Здесь же мы говорим о всеобщей причине, причине самого бытия. Причина эта не может производить ничего не подобного ей; ведь, поскольку сама она — бытие и субстанция и производит нечто, вызывая это нечто к существованию, т. е. творит из небытия (каковой модус творчества присущ только Богу), результат этого творчества должен по меньшей мере быть бытием и субстанцией, и, таким образом, он должен походить на Бога и воспроизводить его образ.

В.— Но так и камень и тому подобные вещи будут иметь образ Бога.

О.— Да, они и обладают образом и подобием Бога, но весьма отдаленным, ничтожным и смутным; я же, получивший от творения Бога бо́льшую долю, чем прочие вещи, больше несу на себе его образ. Однако я понимаю здесь «образ» (imago) не в общераспространенном смысле, как портретное изображение, но гораздо шире — как сходство с другим существом, и если я употребил эти выражения в «Размышлениях», то потому, что в Священном писании в различных местах говорится, что мы созданы по образу и подобию Бога.

Всякая вещь, в коей нечто содержится непосредственно, как в субъекте, или с помощью коей существует нечто нами воспринимаемое, т. е. какое-то свойство, качество или атрибут, реальную идею которых мы имеем, именуется «субстанцией».

Помимо атрибута, являющегося характерным признаком субстанции, следует подразумевать и субстанцию — подлежащее этого атрибута. Так, поскольку ум — мыслящая вещь, то помимо мышления существует еще и субстанция, которая мыслит, и т. д.

Те же, которые отрицают, что у них есть идея Бога, и вместо нее создают себе некоего идола и т. д., отрицают имя, но соглашаются с сутью.

Подобный идол для них равнозначен нашей идее. Но поскольку, создавая идола, они образуют реальную идею, они образуют идею материально ложную.

...Эту способность постижения возможности мыслить большее число, чем то, какое когда-либо я могу мыслить, я получил не от себя, а от некоего более совершенного, чем я, бытия.

Для атеиста это соображение не имеет значения: он не даст убедить себя подобным аргументом, который, впрочем, и не предназначается для этой цели — автор вовсе не желает, чтобы его поняли таким образом. Однако довод этот следует присоединить к другим доказательствам в пользу бытия Бога: он является предпосылкой таких аргументов, а на основе этих последних доказывается бытие Бога, подобно тому как автор в данном своем ответе доказал существование Бога на основе его идеи, и т. д. Смысл этого доказательства таков: поскольку я уже знаю и доказал, что Бог существует, а вместе с тем я замечаю, производя исчисление, что мне не дано прийти к наибольшему числу, но всегда остается возможность мыслить большее число, чем могу мыслить я, из этого следует, что способность исчисления я получил не от себя самого, но от некоего более совершенного, чем я, бытия, т. е. от Бога, чье существование я уже доказал с помощью аргументов, приведенных выше.

Что до Вашего добавления относительно идеи ангела, более совершенной, чем мы, я с легкостью Вам уступаю, ибо я сам в своем «Третьем размышлении» успел сказать, что идея эта могла быть образована путем сочетания имеющихся у нас идей Бога и человека.

В.— Что касается идеи ангела, мы, несомненно, образуем ее на основе идеи нашей души и не имеем никакого представления об ангеле, помимо того, какое почерпнуто из этой идеи. Таким образом, мы не можем наблюдать в ангеле, с точки зрения его реальной сути, ничего иного, кроме того, что мы замечаем в самих себе. Но это значит, что ангел и наша душа суть одно и то же, поскольку и то и другое — лишь мыслящие вещи.

О.— Разумеется, то и другое — мыслящие вещи; это не препятствует, однако, тому, чтобы ангел имел значительно большее количество совершенств, чем наша душа, либо имел эти совершенства в более высокой степени и т. д., так что ангелов даже можно было бы некоторым образом различать по видам, подобно тому как св. Фома утверждал, что все ангелы обладают своими видовыми отличиями, и так описал отдельные виды, как будто он пребывал в их среде, за что и получил прозвище и славу *Ангельского доктора;* но хотя он почти ни в какой области не приложил

бо́льших стараний, он нигде не допустил и бо́льших нелепостей. Ведь познание ангелов нам почти недоступно, ибо, как я сказал, мы не можем почерпнуть его из ума; таким образом, мы не ведаем даже всего того, что обычно спрашивают о них, а именно, могут ли они сочетаться с телом, в кое они, согласно Ветхому завету, часто облачаются, и т. п. Для нас предпочтительней верить Священному писанию — а именно тому, что ангелы являлись в облике молодых людей и т. д.

ЧЕТВЕРТОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

Ибо, поскольку мне уже известно, что моя природа слаба и ограниченна, божественная же необъятна, непостижима и бесконечна, я из этого на достаточном основании заключаю относительно способности Бога к бесчисленным деяниям, причины коих мне неизвестны. Исходя из одного лишь этого соображения, я полагаю, что весь род причин, направленных к определенной цели, не может иметь никакого применения в области физики; ведь я допускаю, что только по опрометчивости можно пытаться прослеживать цели Бога.

Притом невозможно себе представить, будто какие-то одни цели Бога явлены больше, чем другие; ведь все его цели одинаково скрыты в неизъяснимой бездне его премудрости.

Это правильное наблюдение, и мы никогда не должны строить свою аргументацию, исходя из цели. Ибо, во-первых, познание цели не приводит нас к познанию самой вещи и природа этой последней остается от нас скрытой. Величайшим пороком Аристотеля является его постоянная аргументация, основанная на цели. Во-вторых, все цели Бога от нас сокрыты и пытаться проникнуть в них — легкомысленно. Я не говорю о целях, данных нам в откровении, но рассматриваю лишь как философ этот вопрос, в котором мы обычно глубочайшим образом заблуждаемся. Мы воспринимаем Бога как некоего великого человека, ставящего перед собой те или иные задачи и пользующегося для выполнения их теми или иными средствами, что целиком и полностью его недостойно.

Ведь, если я рассматриваю свою способность разумения, я тотчас же признаю ее ничтожность и ограниченность, и одновременно я образую для себя идею некоей иной, значительно более емкой способности, и даже вели-

чайшей и бесконечной, и воспринимаю ее как причастную божественной природе — именно на том основании, что я способен образовать ее идею.

Ведь, поскольку я знаю на основе идеи Бога, что Бог — совершеннейшее бытие, коему присущи все абсолютные совершенства, я должен приписывать ему лишь то, что познал как абсолютно совершенное; а все, что я могу определить как таковое и воспринять в качестве абсолютно совершенного, я познал — именно потому, что могу это сформулировать,— как относящееся к природе Бога.

...Со строго формальной точки зрения она [воля или свобода выбора Бога] не представляется большей (чем моя собственная), ибо способность эта заключается только в том, что мы можем что-то — одно и то же — либо делать, либо не делать (т. е. утверждать это либо отрицать, преследовать либо избегать).

В.— Но таким образом и разумение (intelligere) есть разумение; и наше разумение (intellectus) не отличается от разумения Бога, хотя разумение Бога и распространяется па большее число вещей.

О.— Нет, одно разумение не адекватно другому, поскольку оно зависит от объекта и не может быть отделено от него; однако наше разумение не только не распространяется на столь многочисленные объекты, на какие распространяется умопостижение Бога, но и само по себе несовершенно; оно туманно, сопряжено с незнанием и т. д.

В.— Но таким образом и наша воля несовершенна: ведь мы то хотим, то нет, то нами движет воление, а то и просто слабая прихоть — когда наше воление несовершенно.

О.— Однако это не доказывает несовершенства нашей воли; это доказывает лишь непостоянство воления. Между тем воля всегда одинаково совершенна, а упомянутые колебания проистекают от нашей способности суждения — поскольку мы неверно судим.

В.— Но ведь само суждение — это дело воли.

О.— Да, суждение — дело воли, и постольку оно совершенно; все то несовершенство, коим оно страдает, вытекает из интеллектуального незнания: если бы это последнее было снято, прекратились бы колебания и суждение стало бы постоянным и совершенным. Но подобная дискуссия на эту тему несостоятельна: надо, чтобы каждый углубился в себя самого и на опыте испытал, обладает ли он совершенной и абсолютной волей и может ли он

воспринять что-либо превышающее свободу воли. Ведь никто не может иметь другой опыт, а следовательно, воля человека превыше интеллекта и более уподобляет его Богу.

...Хотя я и не могу воздержаться от ошибок первым из указанных способов, зависящим от предельно ясного восприятия всего того, что подлежит обдумыванию, я тем не менее могу воздержаться от них вторым способом, зависящим лишь от моей памяти, долженствующей удержать меня от суждения всякий раз, как истина мне не ясна.

В.— Но почему я не могу достичь того же при стремлении к добру и злу или в отношении вещей сверхъестественных, кои также зависят от воли, подчиняющейся только себе самой и безразличной?

О.— Разъяснение этого вопроса следует оставить теологам; философу довольно, если он рассматривает человека, поскольку в области естественных вещей он подчиняется самому себе; я таким образом изложил свою философию, чтобы она никого не оскорбляла, и она может быть принята повсюду, даже у турков. Но мы глубоко осознаем нашу свободу и можем также, когда хотим, воздержаться от выражения согласия. Что же касается добра и зла, то, когда воля безразлична к тому и другому, это уже ее изъян, поскольку она должна устремляться к добру, не проявляя при этом ни малейшего безразличия, т. е. вести себя иначе, нежели при умозрениях.

В отношении вещей сверхъестественных теологи учат нас, что мы погубили себя здесь первородным грехом и, дабы мы могли приобщиться к ним, мы должны удостоиться благодати, с помощью коей сможем познать это благо и к нему устремиться. Грехи же наши проистекают почти всегда от незнания, ибо никто не преследует зло в качестве такового. Так Бог являет нам милость, когда обещает нам за наши добрые дела (кои мы, впрочем, и так считаем нужным осуществлять) вечную жизнь, о которой никто не помышлял и к которой никто никогда не устремлялся. Пороки же нашей воли могут считаться следствием наших страстей.

...Нельзя вообразить ни блага, ни истины, ни предмета веры, ни действия, ни, напротив, бездействия, идея которых содержалась бы в божественном интеллекте до того момента, когда воля Бога определила себя к тому или иному свершению.

В.— Но откуда же берутся идеи возможных вещей, предшествующие воле?

О.— Они, как и все остальное, зависят от Бога: ведь его воля — причина не только актуально существующих и будущих вещей, но также и возможных вещей и простых сущностей: нельзя и не должно представлять себе ничего, что мы сочли бы не зависящим от Бога.

В.— Но, следовательно, Бог может повелеть своей твари его ненавидеть и, таким образом, учредить это в качестве блага?

О.— Нет, ныне уже не может; но мы не знаем, что он мог это сделать раньше; да и почему бы он не мог повелеть это твари?

ПЯТОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

...Характер его (треугольника), т. е. его природа, или сущность, совершенно определен, равно как и его неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мной и не зависит от моего ума; из этого ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника... кои я вольно или невольно сейчас отчетливо постигаю...

В.— Но так и химера не будет моим измышлением, поскольку и у нее я могу доказать различные свойства.

О.— Все то, что в химере можно помыслить ясно и отчетливо, есть истинное бытие, а не вымышленное, поскольку это имеет истинную и умопостигаемую сущность, которая происходит от Бога, так же как актуальные сущности других вещей. Но химера именуется вымышленной сущностью потому, что мы предполагаем, будто она существует. Так и все математические доказательства вращаются вокруг истинных сущностей и объектов, и объект математики в своей всеобщности и универсальности, а также все, что эта наука в нем рассматривает, есть истинное и реальное бытие, имеющее не менее истинную и реальную природу, чем объекты самой физики. Разница состоит здесь лишь в том, что физика рассматривает свой объект [не только как] истинное и реальное бытие, но и как актуально существующее в качестве такового, математика же относится к своему объекту лишь как к потенциальному, актуально в пространстве не существующему, но лишь могущему существовать. Здесь необходимо заметить, что мы говорим о ясном восприятии, а не о воображении: ведь, хотя мы весьма ясно воображаем голову льва, соединенную с туловищем козы, и тому подобные вещи, отсюда не сле-

дует, что они существуют, ибо мы не воспринимаем ясно существующую между ними связь: так, я могу ясно видеть стоящего Петра, но не усматриваю с той же ясностью, что стояние является содержанием Петра и с ним связано. Если же мы привыкли к ясному восприятию, мы не постигаем ничего ложного; а ясны ли наши восприятия или нет, нам прекрасно подсказывает сознание, и именно этому способствуют все [объяснения] вещей, перечисленных автором в книге I «Первоначал»; эти объяснения очень полезно знать.

...Я не способен постичь двух или большего числа подобных богов.

В.— Но почему же нет, если тем не менее будет несколько богов?

О.— Нескольких богов не будет: слово «Бог» подразумевает существо, заключающее в себе все совершенства.

В.— Это верно в отношении Бога, если рассматривать его, так сказать, в видовом смысле, но не индивидуально, ибо в последнем случае один бог не исключал бы другого, подобно тому как душа обладает всеми совершенствами, присущими душе, и тем не менее не исключает другой души.

О.— Здесь иное соотношение: душа не предполагает, как Бог, всех вообще совершенств, которые могут содержаться лишь в единственном существе. Если бы таких существ было несколько, не было бы Бога, ибо они не были бы верховными существами, а это явное противоречие. Однако в наличии трех ипостасей противоречия нет, ибо сущность этих ипостасей едина и они являют собой единого Бога.

...Потому что мы настолько привыкли во всех остальных случаях отличать существование от сущности, что не очень понимаем, каким образом оно более, чем в других случаях, причастно сущности Бога.

В.— Но верно ли это? Следовательно, сущность предшествует существованию и Бог, создавая вещи, создал только это последнее?

О.— Мы правильно различаем в нашем мышлении два эти понятия, ибо можем мыслить [сущность] без актуального существования — подобно тому как зимой мы мыслим розу; однако в действительности они нераздельны (хотя их и принято различать), поскольку сущность не предшествует существованию: ведь существование есть не что иное, как существующая сущность, поэтому одно другому

не предшествует, не отличается от него и эти вещи не подлежат разделению.

Ибо всякая тому помеха, или немыслимость, заключается в одном только нашем понятии, плохо сопрягающем между собой взаимопротиворечивые идеи, но не может заключаться ни в какой вещи, расположенной вне интеллекта, ибо уже в силу одного того, что она находится вне интеллекта, становится ясным, что для нее нет помехи и, наоборот, она вполне мыслима.

В.— Однако наши идеи зависят от вещей; итак, если в идеях содержится противоречие, то оно есть и в вещах.

О.— Идеи зависят от вещей постольку, поскольку они их представляют; однако в вещах не бывает противоречия: оно присуще лишь нашим идеям, ибо мы лишь идеи сопрягаем таким образом, что они вступают друг с другом в противоречие. Вещи не противоречат друг другу, ибо все они способны существовать, а потому и не мешают одна другой; в идеях же происходит нечто противоположное, потому что в них мы соединяем различные вещи (которые, взятые в отдельности, не содержат внутреннего противоречия) и создаем из них нечто единое, что и влечет за собой противоречие.

Помеха в наших понятиях возникает лишь из их собственной спутанности и туманности, в ясных же и отчетливых представлениях она не возникает.

В.— Но почему она не может возникнуть в ясных понятиях, которые, однако, друг другу противоречат? Например, в идеях конечного и бесконечного бытия, когда они сочетаются друг с другом?

О.— Нет, хотя эти идеи каждая в отдельности ясны, они неясны в сочетании; таким образом, ты получаешь весьма туманную идею, потому что сочетание этих идей воспринимается тобой не ясно, но очень туманно.

А посему, когда мы в раннем детстве впервые увидели треугольник, начертанный на бумаге, фигура эта не могла нам объяснить, каким образом следует понимать истинный треугольник — такой, какой рассматривают геометры,— поскольку этот последний не более содержался в указанной выше фигуре, чем Меркурий в простом куске дерева.

В.— Но к этому несовершенному треугольнику ты примысливаешь совершенный. Однако почему этот несовершенный треугольник скорее являет мне идею совершенного треугольника, чем свою собственную? На самом

деле он являет мне ту и другую, но сначала — идею себя самого, а уж затем — треугольник, усовершенствованный на основе этой идеи: ведь ты выводишь его из первого.

О.— Нет, это невозможно. Ведь я не могу постичь несовершенный треугольник в случае, если у меня нет идеи треугольника совершенного, поскольку первый отрицает второй; таким образом, при виде треугольника я воспринимаю совершенную фигуру, на основе сравнения с которой я затем замечаю несовершенство того, который я лицезрею.

ШЕСТОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

...Из самой способности воображения, коей, как я испытываю на опыте, я пользуюсь, когда мысли мои заняты этими материальными вещами, по-видимому, вытекает, что вещи эти действительно существуют.

А следовательно, существует и мое тело, которым я пользуюсь в воображении.

...Ибо, даже если бы она [сила воображения] у меня отсутствовала, я все равно, без сомнения, оставался бы тем же, кто я есмь ныне.

В этом случае я был бы подобен ангелам, не имеющим способности воображения.

...Если бы существовало какое-то тело, с коим мой ум был сопряжен таким образом, что был бы в состоянии по своему произволу это тело рассматривать...

В.— В каком смысле «рассматривать»? В смысле «постигать»? Если так, почему здесь проводится различение? Если же нет, значит, ум есть нечто большее, чем вещь понимающая или мыслящая, и, таким образом, он до сопряжения с телом обладает способностью рассмотрения этого последнего. Или все-таки эта способность ума — результат его сопряженности с телом?

О.— «Первоначала», § 81: способность эта — особый модус мышления, осуществляющийся таким образом: когда внешние объекты воздействуют на мои чувства и запечатлевают в них свою идею или, точнее, свои очертания об уме, поскольку он замечает эти образы, запечатленные в [мозговой] железе, говорят, что он *ощущает;* когда же источником этих образов, запечатленных в железе, являются не внешние объекты, но самый ум, который при отсутствии внешних объектов формирует эти образы в своем воображении, это называется *воображать;* таким

образом, разница между ощущением и воображением заключается лишь в том, что в ощущении запечатлеваются образы, исходящие от присутствующих внешних объектов, в воображении же — образы, исходящие от ума, при отсутствии внешних объектов и как бы при запертых окнах. Уже отсюда ясно, почему мы можем воображать треугольник, пятиугольник и тому подобные вещи, но не способны вообразить тысячеугольник и т. д. Ведь наш ум с легкостью может сформировать и запечатлеть в мозгу три линии и затем их с легкостью рассмотреть и так представить себе треугольник, пятиугольник и т. п., но он не может таким же образом вывести и сформировать в мозгу тысячу отрезков: он способен сделать это лишь смутно, а потому и представляет себе тысячеугольник не отчетливо, но лишь смутно; процесс этот таков, что мы лишь с большим трудом можем представить себе семиугольник или восьмиугольник. Автор, одаренный достаточной силой воображения и в течение долгого времени упражнявший в таком направлении ум, способен довольно отчетливо представить себе обе эти фигуры; другие люди мало на это способны. Отсюда также становится очевидным, каким образом мы всматриваемся в эти отрезки как в присутствующие и насколько потребно особое умственное напряжение для воображения и подобного рассмотрения тел. Это объясняется всем вышесказанным.

Прежде всего, поскольку я знаю, что все, понимаемое мной ясно и отчетливо, может быть создано Богом таким, как я это понимаю...

Нельзя спрашивать, есть ли ум субстанция или модус, либо говорить, что он может быть и тем и другим,— это было бы противоречием: если он есть одно, он тем самым не есть другое. Однако можно поставить вопрос: поскольку «мыслить» и мышление есть атрибут, какой он подобает субстанции? Телесной? Или же бестелесной, духовной? Но ответ в этом случае ясен: раз ты ясно воспринимаешь телесную субстанцию и так же ясно — субстанцию мыслящую, отличную от телесной, которую эта мыслящая субстанция отрицает, как и телесная субстанция отрицает мыслящую, ты, несомненно, поступил бы вопреки своему разумению и очень нелепо, если бы решил, что они между собой тождественны — те две субстанции, из которых одна не только не объемлет другую, но даже ее отрицает.

...Я не только присутствую в своем теле, как моряк

присутствует на корабле; но... я теснейшим образом связан со своим телом и как бы с ним смешан.

В.— Но как это может быть и как может душа подвергаться воздействию тела (и наоборот), если это две полностью различные сущности?

О.— Объяснить это очень сложно, но здесь достаточно опыта, столь ясного в данном случае, что его немыслимо отрицать: процесс этот ясен в страстях и т. д.

И если когда-нибудь сухость гортани возникает не по той причине, что прием питья должен содействовать здоровью нашего тела, а по причине прямо противоположной — как это бывает во время водянки,— все же гораздо лучше обмануться в причине в этом последнем случае, чем постоянно ошибаться тогда, когда тело наше находится в добром здравии.

В.— Но если таково естественное устройство наших чувств, почему Бог не возместил этот изъян, дав нашему уму сознание таких ошибок, дабы он их избегал?

О.— Бог создал наше тело наподобие машины и пожелал, чтобы оно действовало как универсальный инструмент, который работал бы всегда единообразно, в соответствии со своими законами. Поэтому, когда инструмент этот в порядке, он дает нашему уму правильное познание; когда же он расстроен, он тем не менее согласно своим законам воздействует на душу, но так, что неминуемо приходит к познанию, обманывающему наш ум; однако, если бы тело не доставляло ему такое знание, оно действовало бы не единообразно и вопреки своим всеобщим законам, а таким образом в Боге не было бы постоянства, поскольку он запретил бы телу действовать единообразно, хотя здесь те же модусы действия и те же законы.

...Термин „поверхность“ употребляется у математиков в двух смыслах: либо в смысле тела, у коего рассматривают лишь длину и ширину, полностью отвлекаясь от глубины...

Так понимают математики поверхность, складывающуюся из множества линий, не имеющих глубины: к примеру, мы именуем поверхностью плоские пластины, когда не усматриваем в них никакой глубины.

...Ее [поверхность] в высшей степени уместно именовать пределом как содержимого тела, так и содержащего, в том смысле, в каком называют смежными те тела, чьи поверхности совмещаются.

В.— Это именуется так вопреки истине, ибо в подобном случае будет существовать лишь одна поверхность, общая для двух тел; о смежности толкуют обычно в школах [2], когда поверхности двух тел совмещены. Если же поверхности совмещены или, как мы говорили, если у двух тел общая поверхность, будут ли эти тела смежными или прилегающими? По-видимому, прилегающими, ибо для прилегания, как представляется, не требуется ничего, кроме общего предела для двух тел. Но если они прилегающие, каким образом могут они быть смежными? Разве только между ними будет помещено третье тело. Но в данном случае это не так.

О.— Мне безразлично, как это определяют другие. Я называю прилегающими два тела, когда их поверхности непосредственно объединены таким образом, что они имеют общее движение или вместе покоятся; в других же случаях речь идет только о смежности.

Необходимо заметить: не следует таким образом копаться в «Размышлениях» и в метафизических вопросах или трудиться над подобного рода их комментированием; тем более не следует — как пытается кое-кто — углублять их больше, чем это сделал сам автор, ибо его собственный замысел достаточно глубок. Достаточно однажды познать содержание «Размышлений» в общем и целом, а затем запомнить их заключение; в противном случае они чрезмерно отвлекают наш ум от физических и чувственных объектов и делают его неспособным к их рассмотрению, а между тем весьма желательно, чтобы люди этим занимались, поскольку отсюда проистекает обильная польза для жизни. Автор сам достаточно упорно занимался метафизическими вопросами в «Размышлениях», направленных против скептиков и т. д., и достиг такой степени достоверности, что никому более нет нужды за это браться или терзать себя долгими размышлениями на эту тему. Достаточно прочесть первую книгу «Первоначал», в которой содержатся те знания по метафизике, кои необходимы для физики и т. д.

В.— В «Ответе на программу» [3], с. 42, автор говорит, что чувства не являют нам никаких идей объектов, зависящих от нашего мыслительного процесса, но все идеи у нас врожденные... Но разве таинства Троицы и т. д. у нас врожденные?

О.— 1) Автор не говорит, что все идеи у нас врожденные; он указывает, что некоторые из них чужеродны —

например, идеи городов Лейдена, Алкмара и т. д.

2) Даже если сама эта врожденная идея не столь ясна, чтобы являть нам Троицу, тем не менее ее зачатки и элементы у нас врожденные — подобно тому как врожденной является у нас идея Бога, троичного числа и т. п.; на основе этих идей, в соединении с откровением, данным в Писании, мы образуем полную идею Троицы и в таком виде ее постигаем.

ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

§ 23. *Никоим образом не следует считать Бога чувствующим, но лишь разумеющим и волящим: и происходит это у него не так, как у нас — посредством неких раздельных действий, но Бог одновременно разумеет, волит и производит все в едином, постоянно одном и том же простейшем акте. Под «всем» я разумею все вещи; при этом Бог не желает греховного коварства, ибо оно — не вещь.*

Мы не можем представить себе, каким образом это свершается, но только разумеем это. Если же мы представляем себе это иначе, то лишь потому, что рассматриваем Бога как человека, который, подобно нам, свершает все с помощью многоразличных действий. Но если мы вдумаемся в сущность Бога, мы увидим, что нельзя постичь его иначе как свершающего все *в едином акте.*

В.— По-видимому, это невозможно: ведь некоторые решения Бога мы можем воспринимать как невыполненные и подлежащие изменению; таким образом, [они не совпадают] *благодаря единому акту* с самим Богом, ибо могут быть или, по крайней мере, могли бы быть от него отчуждены; таково, например, решение о сотворении мира и тому подобные, к которым он был полностью безразличен.

О.— Все, что есть в Боге, реально не отличается от него самого, и, собственно говоря, это сам Бог. Что же касается уже осуществленных решений Бога, то в них Бог абсолютно неизменен, и в метафизическом плане это нельзя понимать иначе. Если же речь идет об этике и религии, то здесь преобладает мнение об изменчивости Бога, проистекающей вследствие людских молитв: ведь никто не стал бы обращаться к Богу с молитвой, если бы знал или убедил себя в том, что Бог непоколебим. Но дабы снять эту трудность и примирить неизменность Бога с обращенными к нему мольбами людей, следует сказать, что,

без сомнения, Бог неизменен и он от века повелел либо даровать мне то, о чем я его молю, либо мне в этом отказать; однако в этом его велении соединились две вещи: он одновременно повелел даровать мне то, о чем я его прошу, если я и молюсь ему, и веду благой образ жизни, так что мне следует и молиться ему, и жить добродетельно, если я хочу от него что-то получить. Таким образом обстоит дело *в этике,* где автор, исследуя истину, оказался солидарным (среди представителей его вероисповедания) с гомаристами, а не с арминианами, равно как и не с иезуитами [4]. В плане же *метафизическом* нельзя решить проблему иначе, чем утверждая абсолютную неизменность Бога. Нет нужды, что вышеупомянутые решения могли бы быть отчуждены от Бога: ведь это запретно даже сказать; и хотя Бог ко всему безразличен, он в силу необходимости повелел именно так, поскольку необходимо желал наилучшего — пусть он и свершил это наилучшее по своему произволению. В данном случае не следует разделять между собой необходимость и безразличие в решениях Бога, и, хотя он действовал максимально безразлично, в то же время он действовал в силу максимальной необходимости. Более того, даже если мы понимаем, что указанные решения Бога могли бы быть от него отчуждены, мы, однако, постигаем это лишь в рациональном значении, вносящем момент мыслительного отличия решений Бога от самого Бога, но не реального: на самом деле указанные решения никак не могли быть отчуждены от Бога или быть отличными от него и более поздними; точно так же Бог не может существовать без них. Следовательно, достаточно ясно, каким образом Бог свершил все *в едином акте.* Но наши рассуждения не позволяют нам это познать, и мы не должны позволять себе или льстить себя надеждой подчинить своему разуму сущность и деяния Бога.

§ 26. *Недопустимо рассуждать о бесконечном, но следует просто считать беспредельными вещи, у которых мы не усматриваем никаких границ,— таковы протяженность мира, делимость частей материи, число звезд и т. д.*

B.— Подобное различение впервые придумано автором. Но кто-нибудь может сказать: каким образом устроен мир? Разве у него нет определенных границ? И может ли существовать что-либо актуально и обособленно, если оно не имеет определенной сущности и границ? То же самое относится к числу, количеству и т. д.

О.— Что до нас, то мы никак не можем найти для этих вещей какой-то предел (terminum); таким образом, с на-

шей точки зрения, они беспредельны и даже, может быть, бесконечны: ведь беспредельное, постоянно увеличиваемое, как здесь, и есть сама бесконечность. Таким образом, мы, возможно, и имеем право сказать, что мир, а также число и т. д. бесконечны. Что же касается Бога, возможно, он воспринимает и постигает определенные границы у мира, числа, количества и т. д., и для него они, таким образом, будут конечными. В данном случае мы видим, что природа этих вещей превосходит наши возможности и мы, существа конечные, не в состоянии их постичь. Поэтому, с нашей точки зрения, они беспредельны, или же бесконечны.

§ 48. *Все, что подпадает под наше восприятие, следует рассматривать как вещи, как впечатления от вещей или как вечные истины.*

В.— Но куда же мы отнесем состояния, такие, как «собака бежит»?

О.— Под вечными истинами автор разумеет здесь истины, именуемые общими понятиями, например такие, как «одна и та же вещь не может быть и не быть» и т. п. Что до истин, выражающих состояния, то они относятся к сущим вещам, кои они включают в себя, как и их самих включают в себя сущие вещи.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

§ 1. *Мы ясно постигаем ее [материю] как вещь, полностью отличную от Бога и от нас, или от нашего ума; и нам кажется, что мы ясно усматриваем, как идея эта исходит от вещей, внешних по отношению к нам, коим она вполне подобна*[5].

В.— Но почему *нам кажется?* Ведь это — знак сомнения.

О.— Выражение это употреблено здесь потому, что кто-либо, возможно, станет отрицать, будто мы это усматриваем. Однако этого *нам кажется* довольно для нашего доказательства: ведь, поскольку «усматривать» — дело ума (mens) и сознания (conscientia), слово это должно в конечном итоге получить свое разъяснение в выражении *нам кажется,* кое действительно подразумевает материальные вещи, от которых исходят упомянутые идеи.

§ 26. *Так, например, мы производим не больше работы, чтобы привести в движение покоящееся в стоячей воде судно, чем для внезапного прекращения движения того*

же самого судна, либо в первом случае производится немногим больше работы: ведь во втором случае следует исключить влияние тяжести воды, поднимаемой [движущимся] судном, и ее вязкости, кои могли бы оказаться причиной постепенной его остановки [6].

Мы постоянно наблюдаем во время плавания какого-либо судна, как от его бортов поднимается и громоздится над поверхностью водоема волна; масса эта тяжела, и потому она задерживается на месте, что способствует остановке судна, если его не толкают. А что такое вязкость, достаточно хорошо известно.

§ 32. *Любая точка движущегося тела описывает лишь одну какую-то линию; при этом не имеет значения, что линия эта часто бывает весьма сложной и потому кажется порожденной несколькими различными движениями* [7].

Указанная линия бывает весьма сложной потому, что она непрерывно описывает множество кругов (как это происходит при вращении колеса вокруг своей оси), причем круги эти не простые и совершенные, но постоянно выпячивающиеся, извилистые; отсюда можно понять и все остальное в этом параграфе.

§ 46—52. *Первое... и седьмое правила движения.*

Эти законы, поскольку многие жаловались на их непонятность, автор несколько подробнее осветил и разъяснил во французском издании «Первоначал» [8].

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

§ 2. *Мы должны остерегаться повышенного самомнения; а оно, несомненно, бывает нам свойственно... особенно когда мы воображаем, будто все вещи созданы им [Богом] ради нас одних* [9].

Тем не менее такова распространенная привычка людей, воображающих, будто они любезнее Богу, чем что бы то ни было иное, а потому и все в мире сделано ради них: они полагают, что Земля — их обиталище — была подготовлена для них прежде всех прочих вещей, что все на ней есть и все сделано ради нее. Но что мы знаем о вещах, кои Бог мог сотворить за пределами этой Земли — на звездах и т. д.? Можем ли мы быть уверены в том, что Бог не поместил на звездах другие твари, иного вида, и не создал другие жизни и, если можно так сказать, людей или, по крайней мере, аналогичные создания? Быть может, на них живут разобщенные с телом души или другие существа,

природа которых нам недоступна. И можем ли мы знать, не создал ли Бог бесчисленные виды тварей, как бы излив свою мощь в творении вещей? Все это от нас полностью скрыто, поскольку от нас скрыты цели Бога, а потому мы и не должны упиваться таким самомнением и считать, будто мы обладаем всем мыслимым и все это существует лишь ради нас: ведь еще где-то могут существовать бесчисленные твари, значительно превосходящие нас.

§ 45. *Здесь также не следует принимать на веру некоторые [основания, или гипотезы], в отношении коих нельзя сомневаться, что они ложны: ...дабы лучше объяснить природу физических вещей, я перечислю сейчас их причины с той глубиной, коей я раньше никогда в них не предполагал. Несомненно ведь, что мир изначально был создан во всем своем совершенстве*[10].

Сотворению мира автор мог бы дать достаточное объяснение в свете описания акта творения в «Бытии» (впрочем, если бы кто-то сумел истолковать ему эту книгу, равно как «Песнь песней» и «Апокалипсис», автор считал бы его самим Аполлоном); некогда уже — давно — он принимался за это дело, но оставил сии занятия, потеряв к ним интерес, и решил предоставить это теологам: сам он не пожелал давать комментарий к указанным книгам. Что касается «Бытия», то возможно, что содержащееся в этой книге повествование о творении носит характер метафоры и именно потому его надо предоставить теологам. В таком случае не следует понимать акт творения как рассчитанный на шесть дней: ведь о подобном распределении этого акта (по дням?) может говориться лишь в соответствии с нашим способом понимания: так толкует творение и св. Августин в своих размышлениях по поводу ангелов[11]. В самом деле, почему сказано, что тьма предшествовала свету? Что же касается вод Потопа, то они, несомненно, были сверхъестественной и чудесной силой. Также и то, что сказано об источниках бездны, представляет собой метафору, смысл коей нам неясен. Некоторые относят эти источники к небу и доказывают, что воды были помещены на небо актом творения, поскольку о боге говорится, что он поместил воды над небом (ȟaschâmaïm). Но слово это очень часто означает у евреев и «воздух», и (если я не ошибаюсь) лишь в силу наших предрассудков мы толкуем его как небо. Итак, во́ды, расположенные над воздухом, суть облака. У евреев есть и еще одно слово, коим они обозначают воздух: ȟâ âretz.

§ 46. *...Все тела в мире суть одна и та же материя, делимая на сколь угодные части и уже разделенная на множество частей, разнообразно движущихся, причем движения их в некотором роде кругообразны* [12].

В.— Но где это высказано в качестве предположения или доказано?

О.— Во второй части, где автор указывает, что любое движение в некотором роде кругообразно.

§ 46. *Предположим, что вся материя, из коей состоит этот зримый мир, сначала была разделена Богом на частицы, сколь возможно между собой равные и умеренные по величине, или, иначе говоря, средние между всеми частями, из которых ныне состоят небеса и звезды* [13].

Автор называет эти частицы *умеренными* по величине в сравнении с первым элементом, хотя они настолько тонки, что наши чувства их не воспринимают даже в стократном или еще большем увеличении; *средними* же он их именует постольку, поскольку они представляют собой среднюю величину между первым и третьим элементом.

§ 46. *...Все они стали двигаться равномерно: то каждая двигалась вокруг собственного своего центра, так что они образовали жидкое тело, каковым мы считаем небо; то они двигались по нескольку вместе вокруг некоторых других точек, равно удаленных друг от друга и расположенных таким же образом, как ныне центры неподвижных звезд* [14].

В.— Но построенная таким образом гипотеза не представляется достаточно простой; по-видимому, Региус [15] вывел ее из движения?

О.— Она, несомненно, достаточно проста, и даже весьма проста, если принять во внимание, сколь бесчисленны ее следствия. Да и что можно себе представить более простое, чем жидкое тело, каковым является вся эта материя и движение какового образует всевозможные вихри? Ведь в природе жидкого тела заложено вихреобразное движение.

Что же касается Региуса, то его доказательство ничего не стоит. Удивительно при этом, что в физике он постоянно стремился следовать моим мнениям и строить по их поводу догадки даже там, где он их не знал, в метафизике же, где мои мнения были ему известны, он постоянно спорил со мной, насколько мог.

Однако эта моя гипотеза очень проста, если внимательно отнестись к моим выводам, кои поистине почти бесчисленны: их связь и последовательность служат здесь

доказательством. Позже автор, основываясь на этой гипотезе, понял, что он может вывести из нее все вещи без исключения; и он готов поклясться перед лицом Бога, что, когда выдвигал эти гипотезы, он и не помышлял обо всем остальном — об огне, магните и т. д.; лишь после он увидел, что эти вещи получают на основе указанных гипотез прекрасное объяснение.

И даже в «Трактате о животном» [16], над которым автор работал этой зимой, он указал следующее: хотя первоначально он намеревался в этой книге объяснить лишь функции животного, он понял, что едва ли сможет сделать это без необходимого предварительного разъяснения формирования живого существа из яйца; он заметил, что формирование это таким образом связано с установленными им принципами, что он может привести причины образования глаз, нервов, мозга и т. д.; он усмотрел, что вообще его принципы соответствуют природе вещей и иной связи не может быть. Но поскольку он не хотел вдаваться в такие подробности, он отложил переписку этого трактата. Однако он признается, что с величайшим удовлетворением возвращался мыслью к тем немногим соображениям, кои были у него по поводу [строения] мира, и потому не желал смешивать их с мыслями на другую какую-то тему.

§ 50. *Должно заметить, что чем мельче эти осколки других частиц, тем легче они способны двигаться и дробиться на другие, еще меньшие части; ибо, чем они меньше, тем больше их поверхность по сравнению с их массой; частота их столкновений с другими телами зависит от величины их поверхности, а дробятся они в зависимости от массы* [17]

Это математическое объяснение, и оно применимо к телам, имеющим одинаковые очертания — например, если оба тела сферические и т. п. В противном случае сравнение немыслимо. См. с. 172 [18].

...*тем больше их поверхность.*

Это очевидно при дроблении куба. Возьмем, к примеру, куб, имеющий шесть граней, и разделим его на четыре части; мы получим гораздо большее число граней; и еще большее число граней будет, если прогрессивно умножать дробление во всех частях.

...*а дробятся они в зависимости от массы.*

Нельзя исключать поверхность, ибо без нее не сущест-

вует массы; но здесь отмечается лишь формальное значение каждой из них.

§ 53. *В этом небе можно, собственно говоря, различать три. Не будет неверным, если мы примем всю материю, содержащуюся в пространстве AEI и образующую вихрь вокруг центра S, за первое небо, а всю ту, что образует бесчисленные другие вихри вокруг центров E, F — за второе; наконец, все, что расположено за пределами этих двух небес, мы принимаем за третье небо*[19].

Это третье небо автор считает огненным и устанавливает, что в отношении второго неба и еще более — в отношении нашего неба оно неизмеримо велико. А то, что мы воспринимаем наше небо и нашу Землю столь огромными, есть следствие предрассудков: мы рассматриваем нашу Землю как предел всего и не помышляем о том, что она — планета и движется таким же образом, как Марс, Сатурн и т. д., т. е. как тела, коим мы не придаем такого значения. Однако до сотворения этого мира и пространства не было ничего — ни пространства, ни какой-либо другой вещи — и тем не менее был Бог, необъятный и всюду присутствующий — так, как и ныне; он существовал сам в себе; но после того как он создал тварь, он уже не мог для нее быть отсутствующим.

§ 63. *Надо заметить, что сила света заключена не в какой-то длительности движения, но лишь в давлении или в первичной подготовке к движению, если даже, возможно, само движение за этим и не последует*[20].

Это может происходить без движения: так, как когда мы сдавливаем в руках с обеих сторон какой-либо железный инструмент или просто кусок железа либо дерева; при этом не происходит никакого движения, поскольку кусок этот испытывает одинаковое давление с обеих сторон, и сопротивление его также одинаково. То же самое происходит и здесь: материя второго элемента прижимается к нашему глазу; но поскольку глаз оказывает сопротивление, он производит со своей стороны давление на эту материю; таким образом, происходит двустороннее сдавливание без какого бы то ни было движения. И хотя люди в настоящее время не желают принимать такое объяснение света, они поймут лет через 150, что оно достаточно и истинно.

§ 66. *Движения этих вихрей должны несколько отклоняться, чтобы одно из них не противодействовало дру-*

гому[21]. Рисунок этот едва ли может быть понят без помощи приблизительно восьми шариков, демонстрирующих такое движение; и хотя автор достаточно упражнял свою способность воображения, он едва ли мог бы его осмыслить, не вообразив шариков. А посему это еще сложнее для других, поскольку сии вещи связаны с механикой и математикой и успешнее могут быть доказаны путем наглядной демонстрации, чем при помощи словесного объяснения.

§ 68. *Мне представляется, что необъяснимое разнообразие, усматриваемое в расположении неподвижных звезд, ясно показывает, что вращающиеся вокруг этих звезд вихри имеют различную величину...*[22]

В.— Может быть, они и одинаковы по величине, но кажутся неодинаковыми ввиду различных расстояний между ними.

О.— Но именно в силу этого они и различны по величине; ведь неодинаковость расстояний между звездами зависит от неодинаковости охватывающих эти звезды вихрей, кои тем самым различны по величине.

§ 83. *...Поскольку оно (это пространство) теснее прилегает к области центров каждого соседнего вихря, чем к областям других его частей*[23].

Как ясно из рисунка (VIII, 88—9), материя, содержащаяся между центрами соседних вихрей, сжимается в более тесном пространстве, чем та, что содержится между *S, E* и *F*; иначе говоря, она сжимается и уплотняется смежными [вихрями] *S* и *F* гораздо сильнее, чем [вихрями] *S, E* и *F*, поскольку пространство в последнем случае свободно и здесь нет ничего, что бы сжимало и уплотняло материю.

§ 144. *Четвертое* [*правило движения*]. *Мы видим, что волчок благодаря тому лишь, что его однократно запускает ребенок, получает достаточное количество силы для своего движения в продолжение нескольких минут, за которые он проделывает несколько тысяч оборотов, хотя масса его ничтожна, а между тем и окружающий его воздух, и земля, на которую он опирается, оказывают сопротивление его движению; таким образом, легко поверить — на основании одного лишь сообщения движения какой-либо только что созданной планете, что круговое движение этой планеты могло продолжаться от начала мира и вплоть до нашего времени без сколько-нибудь значительного снижения ско-*

рости. Ибо пять или шесть тысяч лет, прошедших с начала мира, являют собой в отношении любой планеты гораздо более краткое время, чем одна минута, соотнесенная с крохотной массой волчка[24].

Сравнение это довольно прозрачно. Подобно тому как волчок постоянно продолжал бы свое движение, если бы этому не препятствовал окружающий воздух, и, поскольку он мал, он может сопротивляться этому воздуху лишь в течение недолгого времени, т. е. всего несколько минут, так и звезды продолжали бы свое движение вечно, если бы не испытывали сопротивления окружающих тел. Но так как они представляют собою очень большие тела, им легче сопротивляться окружающему воздуху или другим телам, причем в течение нескольких тысяч лет. Ведь, чем тело больше, тем легче ему продолжать двигаться и оказывать сопротивление другим телам. Автор был свидетелем того, как детский волчок сравнительно большого размера вращался в продолжение почти пятнадцати минут — лишь потому, что он был большим. То же самое происходит со звездами. А что вращающийся волчок сопротивляется воздуху, становится ясным, когда приближаешься к нему и замечаешь ветер, производимый сопротивлением волчка и движением воздуха, сообщаемым последнему этим волчком.

§ 150. *Почему Земля вращается вокруг своей оси.— Кроме того, существуют другие причины, по которым Земля вращается вокруг собственной оси: ведь, если она раньше была светящейся звездой, помещавшейся в центре какого-то вихря, она там, несомненно, имела такое вращение; материя первого элемента, собранная в ее центре, до сих пор имеет такие движения и сообщает движение Земле*[25].

То есть сообщает его изнутри, воздействуя на оболочку таким же образом, как, по нашим наблюдениям, газ, введенный в пузырь, надувает его и движет его оболочку.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

§ 23. *Каким образом указанная небесная материя толкает все части земли вниз и так делает их тяжелыми.— Далее следует отметить, что сила, с коей отдельные части небесной материи стремятся удалиться от земли, достигает результата лишь в том случае, когда по мере подъема вверх этих частей они оттягивают под себя части земли, место*

которых они занимают, и толкают их на то место, кое прежде занимали сами. Ведь, поскольку все пространство вокруг земли занято либо частицами земных тел, либо небесной материей и все круглые тельца этой небесной материи обладают одинаковой тенденцией отклоняться от земли, каждая из них не обладает никакой силой для того, чтобы столкнуть другие себе подобные тельца с их места. Но так как в частицах земных тел подобное стремление не столь велико, то всякий раз, как они оказываются над частицами небесной материи, эти последние должны воздействовать на них упомянутой своей силой. Таким образом, тяжесть любого земного тела создается, собственно говоря, не всей небесной материей, обтекающей это тело, но именно лишь той ее частью, которая при опускании земного тела немедленно поднимается на его место, почему она по своей величине должна полностью ему соответствовать[26].

В.— Но чем тело плотнее, тем с большей силой оно удаляется от центра, как это видно на примере пращи: камень вылетает из пращи с большей скоростью, чем если бы снаряд был деревянный; но земные тела плотнее. Итак...

О.— Я обращаю твой аргумент против тебя. 1) Земные тела не плотнее круглых телец небесной материи, наоборот, эти последние плотнее земных тел или по меньшей мере столь же плотны, а потому и движутся быстрее первых. 2) Эти круглые тельца движутся гораздо быстрее земных тел, ибо они меньше их, а сама Земля является большим телом, испещренным многочисленными впадинами и порами, из-за чего она теряет движение и сообщает его другому телу; таким образом, она не может двигаться с той же скоростью, как указанные круглые тельца, и эти последние, двигаясь быстрее земных тел, сталкивают их вниз и делают их тяжелыми.

§ 27. *Наконец, следует отметить: хотя частицы небесной материи в одно и то же время движутся различными способами, все их действия согласованы и как бы уравновешены между собой таким образом (одни из них являются как бы противовесом других), что по причине одного только сопротивления, оказываемого их движениям массой Земли, они повсеместно одинаково располагаются по соседству от нее по отношению друг к другу и как бы в удалении от ее центра — разве только какая-то внешняя причина внесет здесь некоторые отклонения*[27].

Таким образом, весь универсум находится в состоянии

равновесия. Однако сие очень трудно понять, поскольку это область математики и механики; мы же не очень привыкли исследовать механизмы, и отсюда проистекают почти все ошибки в философии. Но указанную согласованность можно наблюдать при вдувании воздуха или газа в пузырь: действия [частиц] воздуха точно так же согласуются между собой для надувания пузыря и приведения его в движение, причем этот воздух находится как бы в состоянии равновесия, хотя на его части воздействуют различные движения.

§ 33. *Фигуры частиц третьего элемента.— Здесь следует различать три их главных рода: а именно, некоторые из них как бы имеют там и сям отдельные разветвления, напоминающие ветви деревьев и т. п. Другие более плотны и имеют определенную форму (но не обязательно круглую или кубическую), а также и форму всевозможных угловатых камней... Наконец, есть и такие, что имеют продолговатую форму и лишены ответвлений: они похожи на палочки* [28].

В.— Но откуда нам известны эти три рода фигур?

О.— Они выведены путем рассуждения (ratiоnatio), а также наблюдаются на практике, подтверждающей выводы разума: ведь мы видим, что все земные тела состоят из подобных фигур: вода — из продолговатых, растительное масло — из разветвленных и т. д.

§ 125. *О стекле: каким образом происходит сцепление между собой его частиц.— Следует заметить, что, когда два тела, поверхность которых имеет некую протяженность, сближаются между собой по вертикали, они не могут сблизиться настолько, чтобы между ними не оставалось некоторое пространство, занимаемое шарообразными тельцами второго элемента; однако, когда одно из этих тел оказывается наискось от другого, они могут соединиться между собою гораздо прочнее* [29].

В.— Но и в этом случае они сближаются между собой по вертикали, хотя и другой своей частью; однако какова причина того, что два тела, покоящиеся друг по отношению к другу, столь прочно смыкаются между собой, хотя каждое из них можно легко сдвинуть с места и, таким образом, разъединить?

О.— Когда их сближают и двигают по вертикали, круглые тельца второго элемента, расположенные между ними, не получают импульса; когда же они сближаются

между собой наискось, зигзагообразно, именно таким образом происходит очень быстрое и всестороннее движение в стекле, когда оно раскалено; затем, когда оно остывает, движение это расслабляется и, наконец, в холодном состоянии прекращается полностью, они могут выталкивать эти шарики и сцепляться между собой, образуя единое непрерывное тело: нельзя представить себе ничего, кроме покоя, что делало бы тело непрерывным и неподвижным.

В.— Но я с легкостью мог бы передвигать своей рукой столь малые части, кои я вижу сейчас неподвижными.

О.— Если бы ты это мог и движение твоей руки преодолело бы их покой, они не были бы неподвижными. Но насколько это немыслимо и насколько часть твоей руки, касающаяся частиц этого твердого тела, мягче последних, уже достаточно разъяснено во второй части. На основе этих принципов природа стекла (впрочем, очень трудная для понимания) весьма легко объяснима.

ИЗ «РАССУЖДЕНИЯ О МЕТОДЕ»

Ни одна вещь не разделена между людьми равномернее, чем здравомыслие: ведь каждый думает, что он им снабжен в изобилии [30].

В.— Но многие тупые люди часто мечтают о более выдающемся и совершенном уме.

О.— Согласен; есть много людей, которые признают себя стоящими ниже по уму, памяти и т. д., чем другие. Однако всякий считает свое суждение и умение подать совет настолько выдающимся, что в этом отношении он равен всем прочим. Ведь всех радуют собственные мнения, и, сколько голов, столько умов. Именно это автор разумеет здесь под здравомыслием (bona mens).

В учебных заведениях я из философских наук изучал логику... Но в отношении логики я заметил, что формы силлогизмов и почти все другие ее правила не столько содействуют исследованию того, чтó нам неизвестно, сколько изложению для других того, что мы уже знаем, или даже, как искусство Луллия, бестолковой и пространной болтовне о том, чтó нам неизвестно [31].

Такую науку скорее можно назвать диалектикой, поскольку она учит нас рассуждать обо всем, нежели логикой, дающей нам доказательства относительно всех вещей. Таким образом, диалектика скорее нарушает здравый смысл, чем укрепляет его; ведь, отвлекая нас и погружая наш ум в эти общие места и посторонние для

сути вещей вопросы, она отвлекает наше внимание от самой природы вещей. В этом особенно силен г-н Воэций, книги которого содержат одни лишь сентенции и приговоры, безапелляционно возвещающие: «Это обстоит так, а не иначе», а также нагромождение цитат и свидетельств.

Длинные эти цепи простых и доступных доводов, помогающие геометрам подойти к доказательствам сложнейших вещей, дали мне повод предположить, что всё, доступное человеческому познанию, таким же образом вытекает одно из другого[32].

В.— Но разве в области теологии все не находится между собой в такой же связи и последовательности?

О.— Да, несомненно. Но мы не способны таким же образом проследить связь теологических истин, ибо они зависят от откровения. Безусловно, теология не подлежит нашим рассуждениям, применяемым нами в математике и при исследовании других истин, так как она ускользает от нашего восприятия; чем проще мы к ней подходим, тем лучше она нам дается. Если бы автор знал, что кто-то привнес свои философские рассуждения в теологию и таким образом злоупотребил своей философией, он выразил бы сожаление по поводу затраченного этим человеком труда. Мы можем и должны доказывать, что теологические истины не противоречат философским, но никоим образом не должны их исследовать. Ведь тем самым монахи дали повод всевозможным ересям и сектантским учениям — а именно, своей теологией, скорее схоластической, кою следовало бы истребить прежде всего. Да и какой прок в столь тяжких усилиях, если мы видим, что простаки и деревенский люд могут достичь рая так же, как мы? Это, несомненно, должно было бы нас научить тому, что гораздо лучше владеть такой же простой теологией, как они, чем терзать и искажать теологию всевозможными спорами, давая тем самым повод к ссорам, дракам, войнам и т. п.; особенно скверно, что теологи из-за этого привыкли приписывать теологам противной партии всевозможные небылицы и их порочить; искусство клеветы стало им настолько близким, что они, сами того не замечая, не умеют вести себя иным образом.

...Когда я наблюдал... что одни только математики способны придумать некоторые доказательства, т. е. достоверные и очевидные аргументы, я убедился, что они занимаются предметом наиболее легким из всех, а посему я

решил, что мне прежде всего до́лжно исследовать сей предмет, хоть я и не ожидал от этих занятий иной пользы, кроме той, что сумею постепенно приучить свой ум к познанию истины и к неприятию ложных доказательств[33].

Из обычной математики нельзя извлечь такой пользы: ведь она состоит почти из одной только истории или объяснения терминов и т. п., а все эти вещи просто усваиваются памятью, коя таким образом и культивируется, но не ум; для того, чтобы культивировать ум, требуется *математическое знание*, а его можно почерпнуть не из книг, но лишь из собственного опыта и искусства. Поскольку автор не имел при себе никаких книг, он вынужден был обучать себя математике сам, в чем он и счастливо преуспел. Но не все люди имеют такие способности: для этого требуется математический ум, который следует оттачивать практикой. Опыт же следует извлекать из алгебры. Но мы едва ли можем решить эту задачу без наставника, если только не захотим неотступно идти по следам изданной для нас автором «Геометрии», дабы таким образом обрести способность самостоятельного решения и постановки любых вопросов, как это удалось одному французу в Париже. Итак, необходимо изучать математику для нахождения новых истин как в математике, так и в философии. Но для понимания философских трудов автора не нужна математика — разве только в немногих местах «Диоптрики», носящих математический характер. Простейшие же вопросы, в которых автор рекомендует нам упражнять свой ум,— это, например, вопрос о природе треугольника и его свойствах и т. п.; подобные вещи надо исследовать и тщательно взвешивать. *Математика приучает нас к познанию истины*, поскольку в ней содержатся точные рассуждения, кои не встречаются нигде за ее пределами. А посему тот, кто однажды приучит свой ум к математическим рассуждениям, сделает его также способным к исследованию других истин: ведь способ рассуждения всюду один и тот же.

А если в области математики встречаются талантливые люди, кои менее счастливы в исследовании естественных наук и т. д., то проистекает это не от изъяна в способе рассуждения, но из того, что они решают математические вопросы не с помощью рассуждения, но силой воображения, да и во всем прочем пользуются этим последним; а что воображению не место в физике, показывает их неудачливость в этой науке.

Математика приучает наш ум также к распознанию

истинных и доказательных рассуждений и отличению их от вероятностных (probabiles) и ложных. Ведь, если кто опирается в математике лишь на вероятности, он впадает в заблуждение и приходит к абсурду; таким образом он наглядно убеждается в том, что доказательство не может строиться на вероятностях (равнозначных здесь ложным посылкам), но лишь на достоверных истинах. Когда же философы не упражняются в математических доказательствах, они не умеют в философии и физике отличать доказательства от вероятностных аргументов, а потому почти все их споры основаны на вероятности: ведь они не верят, что в реальных науках есть место строгой аргументации.

Отсюда и проистекает уверенность скептиков и других в том, что немыслимо доказать бытие Бога; многие до сих пор считают его недоказуемым, в то время как оно, наоборот, в высшей степени доказуемо и весьма твердо может быть доказано (как и все метафизические истины) при помощи математических доказательств. Ведь, если бы математики подвергали сомнению все то, что автор подверг сомнению в метафизике, нельзя было бы дать никакого математического доказательства — а между тем метафизические доказательства автор после этого дал. При этом автор всюду в своей философии старался привлечь математические доказательства (как это обычно именуют), хотя тем, кто не привык к математике, трудно их воспринять.

Я составил себе временные правила морали, содержащие всего три или четыре положения, кои мне не стыдно здесь предписать[34].

Автор пишет на темы морали не по своей охоте: его вынуждают предписывать эти правила педанты и другие подобного рода люди, ибо в противном случае они сказали бы, что у него нет религии и веры и он стремится своим методом опрокинуть и то и другое.

Но если бы мы не знали, что все, что есть в нас от бытия и истины, исходит от верховного и бесконечного бытия, пусть бы наши идеи были ясны и отчетливы, все равно никакой аргумент не убедил бы нас, что в силу этой ясности они истинны[35].

Ведь если бы мы не знали, что любая истина имеет своим источником Бога, как бы ни были ясны наши идеи, мы не знали бы, истинны ли они и не впадаем ли мы в ошибку — особенно если бы мы не были к ним очень вниматель-

ны и лишь вспоминали бы о том, что мы некогда их ясно и отчетливо воспринимали. С другой стороны, даже если бы мы не знали, что существует Бог, когда мы внимательно вдумываемся в самые истины, мы не можем в них сомневаться: ведь в этом случае мы не могли бы доказать бытие Бога.

Все, что до сих пор в ней [медицине] открыто,— почти ничто в сравнении с тем, что еще надо познать: можно было бы сделать людей невосприимчивыми к бесчисленным телесным и душевным болезням, даже, быть может, освободить их от старческой расслабленности, если бы мы располагали достаточным количеством знаний о причинах возникновения этих бед и обо всех средствах, коими для их устранения снабдила нас природа[36].

Был ли или нет человек бессмертным до грехопадения — исследовать этот вопрос не дело философа: надо оставить его для теологов. Точно так же и вопрос о том, каким образом до потопа люди были столь долголетними, превосходит возможности философа: быть может, Бог сделал это при помощи чуда и сверхъестественных причин, не прибегая к каким-либо природным причинам; вдобавок, до потопа природа могла иметь другие законы, в кои потоп мог внести порчу. Философ рассматривает природу и отдельного человека в том состоянии, в каком они находятся ныне, не помышляя о сверхъестественных причинах, поскольку они выше его разумения.

Но что человеческую жизнь можно было бы продлить, если бы мы знали ее механизм (ars), в этом нельзя сомневаться. Если мы можем продлить жизнь растений и т. п., поскольку их механизм нам знаком, почему мы не можем сделать того же для человека? Наилучший путь к продлению жизни и правило соблюдения жизненного распорядка — есть, пить и отправлять другие такие же функции, подобно животным; иначе говоря, надо пользоваться всем, что нам по вкусу, однако лишь в той мере, которая соответствует нашему вкусу.

В.— Но это хорошо для правильно организованных и здоровых людей, имеющих умеренный аппетит, полезный для тела; иначе обстоит дело с больными людьми.

О.— Это совершенно неверно. Даже в состоянии болезни природа наша остается той же; более того, она, по-видимому, ввергает человека в болезнь для того, чтобы он вышел из нее еще более крепким и научился презирать препятствия в случае, если мы будем послушны нашей

природе. Быть может, если бы медики разрешали людям употреблять ту пищу и питье, каких часто жаждут больные, эти последние гораздо скорее бы выздоравливали, чем от тошнотворных лекарств: опыт также это подтверждает, ибо в подобных случаях природа сама стремится к своему восстановлению, поскольку она понимает себя лучше, нежели посторонний для нее врач.

В.— Но ведь существуют бесконечные разновидности пищи и т. д.; как можно здесь сделать выбор? В каком порядке установить их прием и т. д.?

О.— Этому учит нас опыт. Ведь мы всегда знаем, полезна ли нам какая-то пища или нет, что дает нам также познания в будущем: на основе опыта мы решаем, должны ли мы поглощать то же самое, тем же способом и в том же порядке. Согласно одному изречению цезаря Тиберия (а скорее, как я полагаю, Катона) [37], никто после тридцати лет не должен нуждаться во враче, ибо в этом возрасте каждый сам по собственному опыту достаточно хорошо может знать, что ему полезно, что вредно, и, таким образом, быть для себя врачом.

Амстердам, 20 апреля 1648 года.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ 1643—1649 гг.

ЕЛИЗАВЕТА — ДЕКАРТУ [1]

[*Гаага*], *6/16 мая* [*1643 г.*]

С великой радостью и одновременно с большим сожалением я узнала о Вашем намерении навестить меня несколько дней тому назад; я была одинаково тронута той благосклонностью, с какой Вы снизошли до желания побеседовать с особой несведущей и непослушной, и огорчена неудачей, помешавшей столь полезному разговору. Г-н Паллотти [2] усугубил это последнее чувство, повторив мне данные ему Вами разъяснения темных мест, содержащихся в физике г-на Региуса [3], относительно которых я получила бы более полные указания из Ваших собственных уст, равно как и по поводу еще одного вопроса, предложенного мной вышеназванному профессору во время его пребывания в нашем городе; он же переадресовал меня к Вам, дабы я от Вас могла получить удовлетворительный ответ. От письменной просьбы об этой милости меня до сих пор удерживала стыдливая боязнь явить Вам столь беспорядочный стиль изложения.

Однако ныне г-н Паллотти настолько заверил меня в Вашей благосклонности к каждому, в том числе и ко мне, что я отбросила все соображения, кроме одного — укрепить мой ум, попросив Вас разъяснить мне, каким образом душа человека может побуждать телесные духи (esprits du corps) к выполнению произвольных действий (хотя она — всего лишь мыслящая субстанция). Ведь представляется, что любое побуждение к движению происходит вследствие толчка, направленного на находящуюся в движении вещь таким образом, что она испытывает этот толчок от движущей ее вещи, или, иначе говоря, это происходит в зависимости от характера и очертаний поверхности последней. Для первых двух условий требуется соприкосновение, для третьего — протяженность. Вы полностью исключаете эту последнюю из Вашего понятия души, и мне представляется, что она несовместима с нематериальной вещью. Поэтому-то я и прошу у Вас определения души, более подробного, нежели в Вашей «Метафизике» [4], а именно определения ее субстанции, отделенной от ее действия, т. е. от

мысли. Ведь хотя мы и предполагаем, что они, подобно атрибутам Бога, друг от друга неотделимы (что, однако, трудно доказать для утробного состояния и для случаев глубокой потери сознания), тем не менее, рассматривая их порознь, мы можем получить более совершенную их идею.

Я свободно обнажаю перед Вами всю слабость умозрений моей души, ибо Вы знаете лучшее для нее целебное средство, и я надеюсь, что, соблюдая клятву Гиппократа, Вы снабдите ее лекарствами, не предавая это гласности. Прошу Вас об этом, как и о том, чтобы Вы терпеливо отнеслись к домогательствам Вашего преданного друга, который всегда к Вашим услугам.

Елизавета

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [5]

Эгмонд-дю-Эф, 21 мая 1643 г.

[...] Могу с достоверностью сказать, что предлагаемый Вашим высочеством вопрос представляется мне одним из тех, которые с полным основанием могут быть заданы в связи с опубликованными мною сочинениями. Ибо в человеческой душе имеются две вещи, от которых зависит все знание, приобретаемое о ее природе. Одна из них — что душа мыслит, другая — что, будучи соединенной с телом, она может действовать и страдать вместе с ним. Я почти ничего не сказал об этой последней вещи, а лишь старался понять первую, так как моим главным намерением было доказать различие, существующее между душой и телом, чему могла служить на пользу лишь первая из упомянутых вещей, а вторая служила препятствием. Но так как Ваше высочество обладает проницательностью, от которой ничего не утаишь, я попытаюсь здесь объяснить, как я понимаю единство (union) души и тела, а также какова та сила, которой душа приводит тело в движение.

Во-первых, я считаю, что в нас имеются некоторые первичные понятия, являющиеся как бы оригиналами, по образу которых мы формируем все наши другие познания. Таких понятий очень мало, так как помимо самых общих понятий — бытия, числа, длительности и т. д., подходящих ко всему, что мы можем постичь,— кроме этих понятий мы имеем, в частности, для тела только понятие протяженности, из которого следуют понятия фигуры и движения, а для души — лишь понятие мысли, включающее в себя восприятия разума и наклонности воли. Наконец, для души и тела одновременно мы имеем лишь понятие их

единства. От него зависит понятие силы, которою душа движет тело и тело воздействует на душу, являясь причиной чувств и страстей.

Я полагаю также, что вся человеческая наука состоит лишь в хорошем различении этих понятий и в приложении каждого из них только к тем вещам, к которым они применимы. Потому что если мы пытаемся объяснить какую-нибудь трудность посредством не относящегося к ней понятия, то не можем избежать ошибки, так же как и тогда, когда желаем объяснить одно из этих понятий посредством другого. Будучи первичным, каждое из них может быть понято лишь посредством самого себя. Тем более что применение чувств дало нам понятия протяженности, фигур и движений более знакомые, чем другие, так что главная причина наших ошибок — в том, что мы обычно хотим пользоваться этими понятиями для объяснения вещей, к которым они неприменимы, как если бы мы хотели воспользоваться воображением для познания природы души или как если бы, желая познать способ, каким душа движет тело, мы представляли себе способ, которым одно тело движет другое тело.

Вот почему в «Размышлениях» [6], которые Ваше высочество соблаговолили прочесть, после того как я попытался разъяснить понятия, принадлежащие только душе, отличая их от понятий, принадлежащих только телу, первое, что я должен был вслед за тем объяснить,— это способ представлять себе понятия, принадлежащие единству души и тела, исключая те, что принадлежат либо только телу, либо только душе. Этому, как мне кажется, может служить написанное мною в конце Ответа на Шестые возражения [7], так как мы не можем искать указанные простые понятия вне нашей души, содержащей в себе их все по своей природе, но не всегда достаточно их различающей или же не применяющей к предметам, к которым их надо применять.

Я полагаю также, что прежде мы смешивали понятие силы, с которой душа действует в теле, с понятием силы, с которой одно тело воздействует на другое, и что мы применяли и то и другое не к душе, ибо мы ее не познали, но к различным качествам тел, таким, как тяжесть, теплота и другие, кои мы считаем реальными, т. е. обладающими бытием, отличным от бытия тел, и, следовательно, являющимися субстанциями, хотя мы называем их качествами. Для их познания мы пользуемся то понятиями, имеющимися в нас для познания тела, то понятиями, имеющимися в нас для познания души, в зависимости от того, матери-

ально или нематериально то, к чему мы их применяем. Например, предполагая, что тяжесть есть реальное свойство, о котором мы знаем лишь, что оно обладает силой, двигающей наделенные тяжестью тела к центру Земли, мы не стремимся постичь ни как тяжесть двигает эти тела, ни как она с ними связана. И мы вовсе не думаем, что это происходит путем реального соприкосновения одной поверхности с другой, ибо проверка такого допущения в нас самих убеждает, что для познания этого мы имеем особое понятие. И я считаю, что мы неправильно пользуемся этим понятием, применяя его к тяжести, которая отнюдь не отличается от тела, как я надеюсь доказать в физике [8], и что оно было нам дано для познания того, каким способом душа приводит в движение тело. [...]

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [9]

Эгмонд-дю-Эф, 28 июня 1643 г.

Милостивая государыня, я весьма обязан Вашему высочеству за то, что Вы [...] дали мне повод [10] отметить вещи, мною опущенные. Главными из них представляются следующие: после различения трех родов идей, или первичных понятий, каждое из которых познается особым способом, без сопоставления друг с другом, а именно понятий, которые мы имеем о душе, о теле и о единстве, существующем между душой и телом,— после такого различения я должен был объяснить разницу между этими тремя родами понятий и между действиями (operations) души, посредством которых мы их получаем, и сказать, как нам сделать каждое из этих действий привычным и легким. Затем, объяснив, почему я воспользовался сравнением с тяжестью, показать, что, желая представить душу как нечто материальное (что обычно делают, представляя ее единство с телом), тем самым лишаются возможности познать ее тогда, когда она отделима от тела. Этим, помоему, и исчерпываются все вопросы Вашего высочества.

Таким образом, я прежде всего отмечаю большую разницу между этими тремя родами понятий. Душа познается лишь чистым разумением (entendement). Тела, т. е. протяженность, фигуры и движения, могут также познаваться только разумением, но гораздо лучше — разумением с помощью воображения. И наконец, вещи, принадлежащие единству души и тела, одним только разумением познаются очень смутно; не познаются они также разумением с помощью воображения. С полной ясностью они

познаются чувствами. Отсюда следует, что того, кто никогда не философствует, а пользуется лишь своими чувствами, совсем не обуревают сомнения, движет ли душа тело или тело воздействует на душу; он рассматривает и то и другое как нечто одно, т. е. просто представляет себе их единство, так как представлять себе единство двух вещей — это значит представлять себе их как одно целое. Метафизические мысли, упражняющие чистый разум, служат нам для образования понятия обычной души, а изучение математики, упражняющее главным образом воображение путем рассмотрения фигур и движений, приучает нас образовывать весьма отчетливые понятия тела. И наконец, только жизненный опыт, обыденные разговоры и воздержание от размышлений над вещами, упражняющими воображение, а также от их изучения позволяют постигать единство души и тела.

Я почти опасаюсь, не думает ли Ваше высочество, что я говорю все это несерьезно; но это не так, ибо это противоречило бы уважению, которое я к Вам питаю и которое никогда не премину высказать. Говоря по правде, основным правилом, которого я всегда придерживался в своих занятиях и во всем, что, как я полагаю, наилучшим образом помогало мне приобрести некоторое знание, было то, что я очень мало часов в день отдавал мыслям, занимающим воображение, и очень мало часов в году — мыслям, занимающим единственно лишь чистое разумение, и весь остаток своего времени отдавал отдыху чувств и отдыху разума. К упражнениям воображения я причисляю также все серьезные беседы и все, что требует внимания. Вот это-то и заставило меня удалиться в сельскую местность, ибо, хотя и в самом населенном городе мира я мог бы располагать столькими временем, сколько посвящаю работе сейчас, я не смог бы там с такой же пользой применить его, ибо мой ум в повседневной житейской суете был бы утомлен необходимой затратой внимания. Беру на себя смелость писать об этом Вашему высочеству, чтобы засвидетельствовать свое истинное восхищение тем, что среди дел и забот, всегда с избытком хватающих личностям, которые одновременно велики духом и знатны происхождением, Ваше высочество располагает временем для рассуждений, необходимых для постижения различия, существующего между душой и телом.

По-моему, скорее всего именно эти размышления, а не мысли, требующие меньшего внимания, показали Вашему высочеству неясность в имеющемся у нас понятии о разли-

чии души и тела. Ибо я не мог вообразить, что человеческий дух способен представить себе в одно и то же время с достаточной четкостью и различие между душой и телом, и их единство, так как в этом случае их необходимо было бы рассматривать как нечто единое и в то же время как нечто раздвоенное, что самопротиворечиво. При этом я предполагал, что у Вашего высочества были еще доводы, доказывающие различие души и тела, и что эти доводы еще свежи в Вашей памяти, и не предлагал вовсе избавиться от них, чтобы составить себе понятие единства, которое каждый и без философствования испытывает в себе самом, а именно, что он есть единая личность, обладающая одновременно и телом и мыслью, и они таковы, что мысль может приводить тело в движение и чувствовать, что́ с ним происходит. Поэтому я в предыдущем письме воспользовался сравнением с тяжестью и другими качествами, которые мы обычно воображаем соединенными с некоторым телом, так же как мысль соединена с нашим телом. Упомянутое сравнение несовершенно и потому, что эти качества, вопреки тому, что о них воображают, не являются реальными; но это меня не остановило — по той причине, что я верил: Ваше высочество уже вполне убеждены, что душа есть субстанция, отличная от тела [11].

Но так как Ваше высочество заметили, что гораздо легче приписывать душе материальность и протяженность, чем признавать за ней способность двигать тело и быть в нем движущейся, не будучи материальной,— я предложил Вам применить по своему усмотрению материальность и протяженность к душе, т. е. представить себе ее соединенной с телом. И когда Вы это хорошо поймете и испытаете в себе самой, Вам будет легко узреть, что материальность, приписанная мысли, не есть собственно мысль и что протяженность этой материи — другой природы, чем протяженность мысли, так как первой определено некоторое место, из которого она исключает всякую другую протяженность тела, чего не может сделать вторая. И точно так же Ваше высочество легко осознает различие души и тела, несмотря на то что Вы познали их единство.

Наконец, так как я считаю, что раз в жизни совершенно необходимо хорошо понять принципы метафизики, ибо только они дают нам познание Бога и нашей души, то я полагаю, что очень вредно часто занимать свой ум размышлениями над ними, ибо это помешало бы ему достаточно хорошо исполнять обязанности воображения и чувства, и что лучше всего довольствоваться удержанием в своей

памяти и в своем веровании (creance) выводов, однажды из этих принципов извлеченных, а свободное от занятий время использовать для размышлений, в которых разум действует вместе с воображением и чувствами. [...]

ДЕКАРТ — БЬЮТЕНДИЙКУ [12]

[*1643 г.?*]

[...] Твой первый вопрос — допустимо ли когда-либо сомневаться в Боге, или, иначе говоря, допустимо ли сомнение в существовании Бога с естественной точки зрения. Я полагаю, что в этом случае в сомнении необходимо различать то, что относится к интеллекту, и то, что относится к воле. Ибо, что до интеллекта, не следует спрашивать, подобает ли ему что-либо или нет, поскольку он — не избирательная способность, но можно ставить вопрос лишь о том, на что он способен. По крайней мере, достоверно, что есть очень много людей, чей интеллект способен сомневаться относительно Бога, и среди них все те, кто не способен с очевидностью доказать его существование, хотя при этом они и исполнены истинной веры; ведь вера относится к области воли, отрешившись от коей верующий может на основе естественного разума (ratio) исследовать, существует ли некий Бог, и, таким образом, он способен сомневаться в Боге. Однако что касается воли, то следует различать между сомнением, направленным на цель, и тем, которое ищет средства. Ведь, если кто ставит перед собою цель сомневаться в Боге, с тем чтобы упорствовать в этом сомнении, он тяжко погрешает, оставаясь в столь важном вопросе в состоянии нерешительности. Но если кто избирает сомнение в качестве средства для достижения более ясного познания истины, он совершает безусловно благочестивое деяние, достойное уважения, ибо никто не может уповать на достижение цели, не уповая одновременно на средства ее достижения; в самом Священном писании люди часто призываются к поискам такого познания Бога посредством естественного света. Не погрешает и тот, кто ради достижения той же цели временно устраняет из своего сознания все то знание, какое он может иметь о Боге; ведь мы не обязаны непрерывно мыслить о том, что Бог существует; в таком случае нам нельзя было бы никогда спать или делать что бы то ни было другое, ибо всякий раз, как мы делаем что-то другое, мы отрешаемся на это время от всякой мысли, какую мы способны иметь о Божестве. [...]

ДЕКАРТ — ОТЦУ [МЕЛАНУ] [13]

[*Лейден, 2 мая 1644 г.?*]

Досточтимый отец, я знаю, как это трудно — проникнуть в мысли другого человека, и опыт мне показал, насколько сложными кажутся многим мои собственные мысли. Поэтому я очень обязан Вам за труд, который Вы дали себе, чтобы их изучить; притом я могу составить себе о Вас лишь самое высокое мнение, видя, что Вы овладели этими мыслями настолько, что они теперь скорее стали Вашими, нежели моими. Те трудности, на которые Вам угодно было мне указать, проистекают гораздо более из самой сути предмета и из недостатков моего способа выражения, чем из какого бы то ни было недостатка в Вашем понимании: ведь Вы присовокупили решение главных из них. Но я не упущу здесь случая высказать свои мнения обо всех.

[...] Неважно, если второе мое доказательство [14], основанное на нашем собственном существовании, может рассматриваться как отличное от первого или лишь как пояснение к этому первому. Но как сотворение меня самого является свершением Бога, так подобным же свершением явилось включение в мое сознание идеи о нем; а ведь нет ни одного исходящего от него свершения, на основе которого нельзя было бы доказать его существование. Однако мне представляется, что все доказательства, основанные на его свершениях, сводятся к одному и, более того, что доказательства эти несовершенны, если его свершения нам не ясны (вот почему я преимущественно рассматривал свое собственное существование, а не существование неба и Земли, относительно которого у меня нет равной уверенности) и если мы не присоединяем сюда имеющейся у нас идеи Бога. Ибо сознание мое конечно, и поэтому я могу познать, что последовательный ряд причин не бесконечен лишь постольку, поскольку во мне заложена идея первопричины; кроме того, хотя мы допускаем сохраняющую нас первопричину, я не могу сказать, что она — Бог, если я не имею истинной идеи Бога. Именно на это я намекнул в моем Ответе на Первые возражения [15] — в немногих словах, дабы не выразить пренебрежения к мнениям других людей, обычно допускающих, что non datur progressus in infinitum [16]. Что до меня, то я не придерживаюсь такого мнения; напротив, я убежден, что datur revera talis progressus in divisione partium materiae [17], как это можно будет увидеть в моем трактате по философии, который скоро выйдет в свет.

Я отнюдь не могу знать с определенностью, что Бог всегда делает то, что, как он знает, является наиболее совершенным, и не думаю, что конечный ум способен об этом судить. Но я попытался разъяснить выдвигаемое здесь сомнение, касающееся причины заблуждений и связанное с предположением, что Бог создал мир весьма совершенным: при обратном предположении это возражение полностью снимается.

Я вам весьма обязан за то, что Вы сообщаете мне места из св. Августина, могущие подкрепить мои мнения; некоторые из моих друзей уже сделали то же самое, и я испытываю огромное удовлетворение от того, что мои мысли совпадают с мыслями столь святого и выдающегося человека. Я вовсе не принадлежу к тем людям, кои стремятся, чтобы их мнения считались новыми; напротив, я приноравливаю свои мысли к чужим настолько, насколько мне это дозволяет истина.

Я не допускаю различия между душой и ее идеями, отличного от того, какое существует между куском воска и разными очертаниями, которые он может принимать. И поскольку эта способность принимать различные очертания не есть, собственно говоря, акт, но лишь пассивное состояние, мне представляется, что и у души способность воспринимать ту или иную идею — это также всего лишь потенция, актами же являются в ней лишь ее волеизъявления: своими идеями она обязана отчасти объектам, воздействующим на чувства, отчасти впечатлениям, испытываемым мозгом, а отчасти также своей предрасположенностью (disposition) и побуждениями своей воли — точно так же, как воск получает свои очертания отчасти от других тел, оказывающих на него давление, отчасти от очертаний и иных качеств, уже в нем присутствующих,— таких, как больший или меньший его вес и т. д., и отчасти также от своего движения, когда после оказанного воздействия он осуществляет заложенную в нем силу продолжать это движение.

Что касается трудности усвоения наук, от которой мы страдаем, а также неуменья ясно представлять себе идеи, познаваемые нами естественным путем, то эта трудность проистекает от ложных предубеждений нашего детства и от других причин наших заблуждений, кои я попытался достаточно подробно объяснить в сочинении, уже отданном мною в печать [18].

[...] Что же до свободы воли, то я не видел ничего из написанного по этому вопросу досточтимым отцом Пето [19];

однако, исходя из Вашего способа объяснения своего мнения по этому вопросу, я предполагаю, что оно очень далеко от моего. Ведь прежде всего я умоляю Вас отметить, что я вовсе не говорил, будто человек остается безразличным лишь в том случае, когда ему недостает знаний; я говорил, что он тем более безразличен, чем меньше ему известно причин, которые заставили бы его предпочесть один выбор другому: этого, как мне кажется, никто не может отрицать. И я согласен с Вами в отношении Ваших слов, что мы в состоянии воздержаться от суждения, но я постарался объяснить, с помощью какого средства можно от него воздержаться. Ибо мне кажется достоверным, что ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate [20]; а именно, когда мы очень ясно видим, что для нас пригодна какая-то вещь, нам очень трудно, более того, как я думаю, невозможно — пока мы в этом убеждены — прекратить бег нашего желания. Но так как в природе души заложено свойство задерживать внимание на одной и той же вещи не более чем на мгновенье, в тот самый момент, когда наше внимание отвращается от причин, убеждающих нас в пригодности для нас данной вещи, и мы лишь удерживаем в памяти промелькнувшую у нас мысль о ее желаемости, мы способны представить нашему сознанию другие причины, заставляющие нас усомниться в желаемости этой вещи, и таким образом воздержаться от суждения и даже, быть может, вынести суждение противоположное. Итак, поскольку Вы усматриваете свободу не в безразличии как таковом, но в реальной и положительной способности самоопределения, между нашими мнениями существует разница лишь в названии: ведь я признаю, что в воле содержится такая способность. Но поскольку я никак не усматриваю, чтобы воля была иной, когда она сопровождается безразличием (каковое Вы признаете несовершенством), нежели тогда, когда она им не сопровождается и в нашем сознании нет ничего, кроме света — как в сознании счастливцев, осененных высшей благодатью,— я называю свободным главным образом все то, что добровольно, вы же хотите применить это имя к способности самоопределения, сопровождаемой безразличием. Однако в том, что касается имен, я ни к чему не стремлюсь сильнее, чем к тому, чтобы следовать обычаю и образцу.

Что касается живых существ, не обладающих разумом, то ясно, что они не свободны, поскольку не обладают упомянутой положительной способностью к самоопределению;

у них есть лишь чисто отрицательная способность не поддаваться принуждению и силе.

Что касается рассуждения по поводу свободы, коей мы располагаем в преследовании добра или зла, то мне препятствует лишь стремление насколько возможно избегать богословских споров и удерживаться в рамках естественной философии. Но я Вам признаюсь, что во всем том, что дает повод к прегрешению, присутствует безразличие, и я вовсе не верю, что для свершения зла необходимо ясно усматривать, что совершаемое нами дурно. Достаточно усматривать это смутно или всего только припоминать, что мы некогда считали это дурным, никак иначе этого не расценивая, или, иначе говоря, не обращая внимания на доказательные для такого мнения аргументы. Ведь если мы усматриваем зло ясно, это делает наше прегрешение немыслимым на то время, когда мы видим его таким образом; вот почему говорят, что omnis peccans est ignorans [21]. При этом люди не перестают стремиться к заслугам: ведь, ясно усматривая, что́ надо делать, люди неукоснительно это выполняют — без какого бы то ни было безразличия — так, как это выполнял Иисус Христос в земной жизни. Ибо, поскольку человек не всегда обращает достаточное внимание на вещи, кои он должен делать, обладать совершенным вниманием — это благо, как и делать с помощью совершенного внимания так, чтобы наша воля со всей силой следовала свету нашего разума, что полностью исключало бы ее безразличие. Наконец, я вовсе не писал, будто благодать полностью препятствует безразличию; я только указал, что она заставляет нас склоняться скорее в одну сторону, нежели в другую, а посему она и уменьшает безразличие, хотя и не уменьшает свободы. Отсюда следует, как мне кажется, что свобода вовсе не заключается в безразличии.

Что касается трудности постижения, каким образом Бог обладал свободой и безразличием сделать так, чтобы равенство трех углов треугольника двум прямым углам не было истинным, или же, наоборот, чтобы противоречивые вещи не могли совмещаться, то она легко снимается, если учесть, что могущество Бога не имеет границ, а также если принять во внимание, что ум наш конечен и природа его создана такой, что он способен воспринимать как возможные вещи, кои Бог пожелал сделать поистине возможными, но природа эта не такова, чтобы ум мог также воспринимать как возможные вещи, кои Бог мог сделать возможными, но пожелал сделать немыслимыми. Ведь

первое из этих усмотрений показывает нам, что Бог не мог быть детерминирован к тому, чтобы сделать истинной несовместимость противоречивых вещей, а следовательно, он мог сделать и противоположное; второе же укрепляет нас в мысли, что, хотя это верно, мы не должны стремиться это постичь, поскольку природа наша не дает нам такой возможности. Более того, то, что Бог пожелал сделать некоторые истины необходимыми, еще не значит, будто он с необходимостью их пожелал: ведь это совсем разные вещи — желать необходимости каких-то вещей и желать их с необходимостью, или быть вынужденным их желать. Я охотно признаю существование очевидных противоречий — очевидных настолько, что мы не можем предъявить их своему уму, не предполагая при этом их полную немыслимость — подобно предложенному Вам противоречию: *что Бог мог сделать так, чтобы его твари от него не зависели*. Но мы вовсе и не должны себе это мысленно представлять, чтобы познать всю безграничность могущества Бога; мы не должны также думать о каком-то предпочтении или приоритете, существующем в отношении его понимания или его воли: ведь имеющаяся у нас идея Бога учит нас тому, что ему присуще единство свершения, абсолютно простого и чистого. Это очень хорошо выражают слова св. Августина: Quia vides ea, sunt etc.[22], поскольку у Бога videre и velle [23] — одно и то же.

ДЕКАРТ — ОТЦУ ШАРЛЕ [24]

[*Париж, октябрь 1644 г.*]

Досточтимый отец, опубликовав наконец «Первоначала» той философии, которая кое-кому внушила опасения, я желал бы Вам одному из первых преподнести эту книгу как потому, что именно Вам я обязан всеми плодами, кои могу извлечь из своих занятий,— ввиду Ваших забот о моем образовании в моей ранней юности,— так и потому, что я знаю, что Вы можете многое сделать для того, чтобы предотвратить превратные толкования моих намерений со стороны тех членов Вашей корпорации, кои меня не знают. Я не опасаюсь, что сочинения мои будут порицаемы или презираемы теми, кто их исследует, ибо я всегда готов признать свои ошибки и их исправить — если только мне окажут милость о них сообщить; однако я желал бы избежать, насколько это возможно, ложных суждений тех лиц, которым достаточно лишь услышать, что я написал что-то из области философии (в которой я не вполне следую

общепринятому стилю), чтобы тут же составить себе плохое мнение о написанном. Но поскольку я уже вижу на опыте, что мои писания имели счастье быть принятыми и одобренными довольно многими людьми, я не должен опасаться того, что мои мнения будут опровергнуты. Я даже вижу, что люди, которые в достаточной мере обладают здравым смыслом и сознание которых не пропитано еще противоположными мнениями, настолько склонны принять мои суждения, что, по-видимому, со временем эти последние могут быть приняты большинством людей, и — я смею даже сказать — наиболее здравомыслящих. Знаю, что мои мнения считались новыми; однако здесь все увидят, что я не пользовался ни единым принципом, не принятым ранее Аристотелем и всеми теми, кто когда-либо участвовал в философствовании. Некоторые воображали также, будто замысел мой состоял в опровержении мнений, принятых в школах, и в попытке выставить их в смешном виде; но все увидят, что я совсем не говорю о них — так, как если бы я их вообще не знал. Наконец, были такие, кто надеялся, что, лишь только моя «Философия» увидит свет, в ней будет обнаружено множество ошибок, кои помогут с легкостью ее опровергнуть; что же до меня, то я, напротив, льщу себя надеждой, что все лучшие умы отнесутся к ней весьма разумно, так что те, кто попробует с ней сражаться, пожнут один только срам, самые же мудрые заслужат славу первых; кто ее одобрил и вынес о ней благоприятное суждение, которое впоследствии примут потомки, если эта философия окажется истинной. [...]

ДЕКАРТ — КЛЕРСЕЛЬЕ [25]

[*Эгмонд, 17 февраля 1645 г.*]

[...] Ваше разъяснение того аргумента, что pagani habuerunt ideam plurium deorum, etc.[26], совершенно верно. Ибо, хотя идея Бога *так запечатлена в сознании людей*, что нет человека, который не был бы способен ее познать, это не препятствует тому, что многие могут прожить всю свою жизнь, не представляя себе эту идею отчетливо. И действительно, те, кто мыслит ее как представляющую множество богов, не имеют этой идеи вовсе. Ведь понятие множества в высшей степени совершенных богов заключает в себе, как Вы очень правильно заметили, противоречие; и когда древние называли множество божеств, они не подразумевали при этом многих всемогущих богов, но всего лишь многих очень могущественных, выше которых

они воображали одного лишь Юпитера, их господина, и только с его именем они, следовательно, связывали идею истинного Бога, смутно им представлявшуюся. Остаюсь и проч.

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [27]

[*Эгмонд, 18 мая 1645 г.*]

Милостивая государыня, я был весьма поражен известием о длительной болезни Вашего высочества, полученным мною в письмах г-на Полло [28]; я досадую на свое уединение, послужившее причиной того, что я более ничего об этом не знаю.

[...] Я понял из последних его писем, что Ваше высочество страдали медленной лихорадкой, сопровождавшейся сухим кашлем, и что после пяти- или шестидневного перерыва болезнь возвратилась к Вам, однако за время, пока шло его письмо (находившееся в пути около пятнадцати дней), Ваше высочество стали чувствовать себя лучше. Я усматриваю в этом признаки столь серьезной болезни — от которой, однако, Ваше высочество, как мне кажется, несомненно может избавиться,— что не могу удержаться и не сообщить Вам своего мнения. Ведь, хотя я и не врач, та честь, коей меня удостоили прошлым летом Ваше высочество, пожелав узнать мое мнение относительно другого Вашего тогдашнего недомогания, заставляет меня надеяться, что моя вольность не будет Вам неприятна.

Наиболее распространенной причиной медленной лихорадки бывает печаль; та настойчивость, с которой судьба преследует Ваш дом, постоянно дает Вам поводы для досады, столь явные, столь бросающиеся в глаза, что не нужна ни особая догадливость, ни большое уменье разбираться в делах, чтобы понять, что именно в этом заключается основная причина Вашего недомогания. Можно опасаться, что Вы не будете вполне избавлены от этого повода к огорчению, если только к Вам не придет на помощь Ваше достоинство, которое успокоит Вашу душу вопреки немилостям судьбы. Я отлично понимаю, что было бы неразумно внушать чувство радости человеку, которому судьба каждодневно подбрасывает новые поводы к огорчению, и я вовсе не принадлежу к тем жестоким философам, которые требуют, чтобы их мудрец был бесчувственным. Я также знаю, что Ваше высочество беспокоит не столько то, что касается лично Вас, сколько то, что

касается интересов Вашего дома и любимых Вами людей, я чту это как наивысшую из добродетелей. Но я полагаю, что различие, существующее между самыми высокими и низкими и пошлыми душами, заключено в том, что люди пошлые отдаются на волю своих страстей и бывают счастливы или несчастны лишь в соответствии с тем, приятно или неприятно оборачиваются для них их дела; напротив, другие люди обладают столь сильными убеждениями, что, хотя и им свойственны страсти, и часто даже более сильные, чем у толпы, разум у них всегда остается хозяином и приводит к тому, что сами огорчения способствуют их совершенному счастью в этой жизни. Ибо, рассматривая себя, с одной стороны, как существа бессмертные и способные получать весьма возвышенное удовлетворение, а с другой — понимая, что они связаны со смертными и хрупкими телами, подверженными множеству недомоганий и могущими погибнуть в короткий срок, такие души делают все, что в их силах, дабы повернуть в этой жизни судьбу в благоприятную для себя сторону, однако при этом, имея в виду вечность, они ценят эту жизнь столь мало, что смотрят на ее повороты так, как зрители театральной комедии. И подобно тому как печальные и жалостные истории, разыгрываемые на сцене, доставляют нам и развлечение и радость, хотя они и исторгают слезы из наших глаз, так и высокие души, о которых я говорю, черпают внутреннее удовлетворение из всего, что с ними случается, даже из самых досадных и невыносимых вещей. Так, ощущая в своем сердце печаль, они упражняют себя для того, чтобы терпеливо ее сносить, и это испытание своей силы им бывает приятно; видя своих друзей, охваченных какой-нибудь сильной печалью, они сострадают их горю и делают все от них зависящее, чтобы высвободить их из его пут; при этом они не боятся даже пойти ради этого на смерть, если в том есть нужда. Между тем свидетельство их совести, что они выполняют этим свой долг и совершают достойный и похвальный поступок, делает их счастливыми, так что никакая печаль, вызываемая состраданием, не может их одолеть. И наконец, так же как самые большие подарки судьбы никогда не опьяняют их и не делают заносчивыми, равным образом и величайшие неприятности не в состоянии их сразить или сделать столь печальными, чтобы и тело, с которым они сопряжены, могло от этого занемочь.

Я бы опасался показаться смешным, если бы писал в таком стиле кому-то другому; но поскольку я рассматри-

ваю Ваше высочество как человека самой благородной и высокой души, какая мне только известна, я уверен, что Ваша душа должна быть и самой счастливой и действительно будет ею, если ей угодно будет бросить взгляд на то, что расположилось ниже, и сравнить высокую цену благ, коими она обладает и кои никогда не могут быть у нее отняты, с теми благами, которых судьба Вас лишила, и немилостями, которыми она Вас преследует в лице Ваших близких: ведь тогда Ваша душа узрит великое основание для довольства своими собственными благами. Высокое рвение, коим я движим в отношении Вас, послужило причиной того, что я позволил себе это рассуждение; нижайше прошу мне его извинить, ибо оно исходит от человека, всегда преданного Вам и проч.

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [29]

[*Эгмонд, май или июнь 1645 г.*]

Милостивая государыня, я не мог читать письмо, которое Вы удостоили мне написать, без крайнего чувства неудовольствия по поводу того, что столь редкая и совершенная добродетель, как Ваша, не сопровождается ни здоровьем, ни благополучием, коих она заслуживает. Я легко представляю себе множество неприятностей, которые неотступно преследуют Вас и которые трудно устранить в силу их природы, коя зачастую такова, что здравый смысл не повелевает сразу же восставать против них и пытаться их пресечь. Это домашние враги, вынужденное общение с которыми заставляет постоянно быть начеку, дабы они Вам не повредили; единственное средство, которое мне видится против этого зла,— насколько можно отвлекать от них свое воображение и чувства и воспринимать их одним лишь рассудком, как нам диктует благоразумие.

Здесь, как мне кажется, легко можно заметить различие, существующее между рассудком (entendement) и воображением. Оно таково, что, как я убежден, человек, который в противном случае имел бы все основания для удовлетворенности, но на самом деле постоянно видит перед собой трагедии, все акты которых зловещи, и занят лишь тем, что наблюдает печальные и горестные предметы, кои, как он знает, мнимы и неправдоподобны, поскольку единственным их результатом являются слезы, исторгнутые из его глаз, и его возбужденное воображение (причем рассудок его остается холоден),— я убежден, го-

ворю я, что одного этого достаточно для того, чтобы он укрепил свое сердце и прекратил стенания; а уж тогда, при замедленной и успокоенной циркуляции крови, наиболее грубые ее части, соединившись между собой, легко смогут осесть в селезенке, застряв и задержавшись в ее порах, самые же тонкие частицы, сохраняя свою возбудимость, вызовут изменения в легких и причинят кашель, который долгое время будет внушать серьезные опасения. И наоборот, человек, который имел бы несчетное число подлинных поводов для огорчений, но который научился бы отвлекать от них свое воображение, так чтобы совсем об этом не думать — за исключением тех случаев, когда его к этому вынуждают дела,— и весь остаток своего времени употребил бы на размышление об объектах, могущих доставить ему удовлетворение и радость, помимо того что он получил бы от этого великую пользу (благодаря тому, что он станет более здраво судить о важных для него вещах, ибо будет рассматривать их беспристрастно),— я уверен, уже одно это способно будет его исцелить, пусть даже его селезенка и легкие уже привыкли к весьма опасной реакции на дурное состояние крови, вызывающее печаль. Особенно хорошо, если вы будете пользоваться при этом и лекарственными средствами для растворения той части крови, которая вызывает закупорку,— для чего, по-моему, весьма полезны воды Спа,— особенно если Ваше высочество будете также соблюдать обычную рекомендацию врачей, советующих в таких случаях полностью освобождать свой ум от всякого рода печальных мыслей, а также от любых серьезных размышлений на научные темы и стараться подражать тем, кто, наблюдая зелень леса, краски цветка, полет птицы и другие подобные вещи, не требующие сосредоточенного внимания, внушают себе, что у них нет никаких мыслей. Это вовсе не означает потери времени, наоборот, таким образом оно хорошо используется: ведь при этом можно испытывать удовлетворение от надежды вернуть себе таким путем совершенное здоровье, являющееся основой всех прочих благ, коими мы пользуемся в этой жизни.

Я отлично знаю, что не пишу здесь ничего, что Ваше высочество не знали бы лучше меня, и знаю также, что теория в данном случае неизмеримо легче практики; однако великая милость, оказанная мне Вашим высочеством, давшим мне понять, что мои мнения ему не неприятны, заставляет меня позволить себе письменно их выражать такими, каковы они есть, а также добавить здесь, что я на

собственном опыте испытал, как лекарство, о котором я пишу, исцелило почти такое же и даже более опасное заболевание. Ведь, будучи сыном матери, скончавшейся вскоре после моего рождения от воспаления легких, вызванного рядом неприятностей, я унаследовал от нее сухой кашель и бледный цвет лица, сохранявшийся у меня таким до двадцати с лишним лет. Все врачи, смотревшие меня до этого возраста, приговаривали меня к ранней кончине. Но как я убежден, именно моя склонность полагать, что обстоятельства, выпадающие на мою долю, способны сделать для меня вещи наиболее приемлемыми, а также привычка самому доставлять себе духовную удовлетворенность привели к тому, что мое врожденное недомогание постепенно отступило. [...]

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [30]

Эгмонд, 4 августа 1645 г.

Милостивая государыня, избрать книгу Сенеки «De vita beata» [31], дабы предложить ее Вашему высочеству для чтения, которое могло бы быть для Вас занимательным, меня побудили только уважение к имени автора и значительность предмета. При этом я не задумывался о манере его изложения автором, но, когда позже я эту манеру изучил, я не нашел ее настолько точной, чтобы изложенное заслуживало подражания. Однако для того, чтобы облегчить Вашему высочеству суждение об этом предмете, я попытаюсь здесь объяснить, каким образом, на мой взгляд, предмет этот должен был трактоваться подобным философом, не просвещенным верой и способным руководствоваться лишь естественным разумом.

В самом начале своего труда он очень верно замечает, что vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant [32]. Однако прежде всего необходимо знать, что это такое — vivere beate [33]. Я перевел бы это на французский как «жить счастливо», если бы не существовало разницы между счастьем и блаженством, ибо счастье зависит лишь от вещей, находящихся вне нас, откуда вытекает, что более удачливыми, чем мудрецы, считаются те, кому выпадает на долю какое-то благо, о котором они сами вовсе не хлопотали, в то время как блаженство, как мне кажется, заключается в совершенном довольстве духа и внутренней удовлетворенности, каковой обычно не обладают великие баловни фортуны и коей мудрецы достигают без содействия этой последней.

Итак, vivere beate, жить в блаженстве есть не что иное, как обладать полной и совершенной духовной удовлетворенностью.

Рассматривая вслед за тем, что означают слова quod beatam vitam efficiat, или, иначе говоря, каковы те средства, с помощью которых мы обретаем эту высшую удовлетворенность, я замечаю, что они бывают двух родов. Во-первых, это средства, зависящие от нас самих, а именно добродетель и мудрость; во-вторых, те, что никак от нас не зависят, а именно слава, богатство и доброе здоровье. Ведь достоверно, что человек с врожденными благими задатками, никогда не болеющий, не испытывающий ни в чем нужды и вдобавок к этому столь же мудрый и добродетельный, как другой человек, рожденный в бедности, больной и безобразный, должен испытывать более совершенное удовлетворение, чем этот последний. Между тем, подобно тому как небольшой сосуд может быть столь же полным, сколь и значительно больший, хотя первый и содержит напиток в меньшем объеме, так, принимая за степень удовлетворенности каждого человека полноту исполнения его желаний, направляемых согласно с разумом, я не сомневаюсь в том, что самые бедные люди, обойденные фортуной либо природой, способны испытывать полную и совершенную удовлетворенность в той же степени, как и другие, хотя им и не дано такое количество благ. Речь здесь идет только о такого рода удовлетворенности: ведь, поскольку удовлетворенность другого рода не в нашей власти, исследование ее было бы пустопорожним занятием.

Итак, мне представляется, что каждый способен добиться удовлетворенности самим собой, не ожидая никаких благ извне, если только он будет соблюдать три условия, с которыми связаны три правила этики, изложенные мною в «Рассуждении о методе».

Первое из этих правил состоит в том, что человек должен постоянно стремиться наилучшим образом, насколько это ему доступно, пользоваться своим умом с целью познать, как он должен или не должен поступать при всех без исключения жизненных обстоятельствах.

Второе правило: он должен иметь твердую и постоянную решимость следовать всем советам своего разума, не позволяя отвращать себя от этого своим страстям и вожделениям. Подобная твердая решимость и должна, на мой взгляд, почитаться добродетелью, хотя мне неизвестно, чтобы кто-либо когда-нибудь это так объяснял; обычно добродетель подразделяется на множество видов, коим при-

сваиваются различные имена в соответствии с различием объектов, на которые она направлена.

Третье правило: человек, когда он ведет себя таким образом — по возможности руководствуясь разумом, должен принимать во внимание, что все блага, коими он не владеет, полностью и без исключений находятся также за пределами его власти: с помощью такого рассуждения он приучает себя не желать их; а ведь не что иное, как желание в соединении с сожалением или раскаянием способно помешать нашему чувству удовлетворенности. Однако если мы всегда будем в своих поступках подчиняться диктату нашего разума, у нас никогда не возникнет повода к раскаянию; пусть даже события покажут нам впоследствии, что мы допустили ошибку, это вовсе не будет нашей виной. Обстоятельством, мешающим нам желать, к примеру, большего количества рук или языков, чем то, коим мы обладаем, но одновременно помогающим нам, в добрый час, желать более крепкого здоровья или большего богатства, является не что иное, как представление о том, что наши поступки могут помочь нам достичь этих благ или же что эти блага присущи нам от природы. Отбросить подобное представление нам помогает мысль, что, постоянно следуя указаниям нашего разума, мы не упустили ничего находящегося в нашей власти, болезни же и неудачи не менее присущи природе человека, чем процветание и здоровье.

В конце концов, любого рода желания совместимы с блаженством; несовместимы с ним лишь те, что сопровождаются нетерпением и печалью. Нет также необходимости в том, чтобы разум наш ни в чем не заблуждался. Достаточно, если наша совесть нам говорит, что мы никогда не испытывали недостатка в решимости и добродетели для выполнения дел, представляющихся нам наилучшими; таким образом, одной лишь добродетели достаточно для того, чтобы дать нам удовлетворенность в сей жизни. Однако в силу того, что добродетель, не просвещенная разумом, может оказаться ложной, т. е. воля и решимость в отношении благих дел могут привести нас к дурной цели, которая лишь кажется нам благой, проистекающее отсюда удовлетворение бывает непрочным; а поскольку добродетель эту обычно противопоставляют удовольствиям, вожделениям и страстям, ее очень трудно применить на практике. Напротив, правильное употребление разума, дающее истинное познание блага, препятствует добродетели стать на ложный путь и, более того, согласуя добро-

детель с дозволенными удовольствиями, настолько облегчает ее применение и так ограничивает наши желания, позволяя понять наше естественное состояние, что следует признать зависимость наивысшего благополучия человека от упомянутого правильного употребления разума; а значит, исследование, помогающее этого добиться,— самое полезное из всех существующих занятий и в то же время, безусловно, самое приятное и сладостное.

Вследствие этого, как мне кажется, Сенека должен был бы преподать нам все главные истины, знание которых облегчает применение добродетели и упорядочение наших желаний и страстей, дабы таким образом мы могли достичь естественного благополучия. Это сделало бы его книгу самой лучшей и полезной из всех когда-либо написанных языческими философами. Однако это всего лишь мое мнение, которое я предлагаю на суд Вашего высочества; и если Ваше высочество сделает мне милость указать, в чем я здесь погрешаю, я буду весьма Вам обязан и, исправив свою ошибку, тем самым засвидетельствую, что остаюсь, сударыня, нижайшим и покорнейшим слугой Вашего высочества.

Декарт

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [34]

Эгмонд, 18 августа 1645 г.

[...] Прежде я говорил о том, что именно, на мой взгляд, должен был бы изложить Сенека в своей книге; теперь же я буду исследовать, что он там пишет в действительности. В целом я отмечаю лишь три момента: во-первых, он пытается объяснить, что такое высшее благо, и дает различные его определения; во-вторых, он выступает против мнения Эпикура, и, наконец, в-третьих, он отвечает тем, кто упрекает философов в несоответствии их образа жизни предписываемым ими правилам. Однако, дабы более ясно усмотреть, каким образом он трактует эти вопросы, я остановлюсь несколько подробнее на каждом разделе.

В первой главе он порицает тех, кто следует скорее обычаю и примеру, нежели разуму. Nunquam de vita iudicatur, говорит он, semper creditur [35]. Правда, он выражает одобрение тем, кто советуется с лицами, почитающимися более мудрыми, однако он хочет, чтобы люди опирались также на собственное суждение в исследовании своих мнений. В данном случае я с ним совершенно согласен: ведь

хотя большинство людей не способно самостоятельно найти верный путь, тем не менее очень мало таких, кои были бы не способны признать этот путь, когда он им ясно указан кем-то другим. Как бы то ни было, совесть людская должна испытывать удовлетворение, и у человека должна появляться уверенность в высшей справедливости и приемлемости мнений, касающихся морали, когда вместо слепого подчинения примеру он дает себе труд позаботиться о том, чтобы получить совет людей многоопытных, и использует все силы своего ума, чтобы исследовать примеры, достойные подражания. Однако Сенека, выказывая здесь стремление украсить свою речь, не всегда бывает достаточно точен в выражении своей мысли; например, когда он говорит: Sanabimur, si modo separemur a coetu [36], он по видимости учит, что для достижения мудрости потребна экстравагантность, хотя намерение его иное.

В главе второй он лишь как бы повторяет в других выражениях то, что уже изложил в первой, и только добавляет, что вещи, обычно почитаемые благом, не являются таковым.

Затем, в главе третьей, потратив множество лишних слов, он наконец высказывает свое мнение относительно высшего блага: а именно, он говорит, что оно rerum naturae assentitur и что ad illius legem exemplumque formari sapientia est, а также, что beata vita est conveniens naturae sui [37]. Все эти пояснения представляются мне весьма туманными; ведь, без сомнения, под природой он не подразумевает наши естественные наклонности, ибо эти последние обычно побуждают нас следовать вожделению, против которого он выступает. Дальнейшее его рассуждение показывает, что под rerum natura он понимает порядок, учрежденный Богом для всех сущих в мире вещей, и, рассматривая этот порядок как непогрешимый и не зависящий от нашей воли, он говорит: rerum naturae assentiri et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est — мудрость состоит в том, чтобы сообразоваться с [естественным] порядком вещей и делать то, для чего, как мы считаем, мы рождены; иначе говоря, если воспользоваться христианским способом выражения, мудрость заключается в подчинении себя воле Божией и следовании ей во всех своих деяниях; а beata vita est conveniens naturae suae означает, что блаженство состоит в упомянутом следовании мировому порядку и благоприятном восприятии всего того, что с нами случается. Однако это почти ничего не объясняет и не позволяет также усмотреть достаточную связь с тем, что он добавляет

тотчас же вслед за указанными словами, а именно, что подобное блаженство наступает лишь в том случае, nisi sana mens est [38] и т. д.— разве только он при этом считает, что secundum naturam vivere [39] значит жить в соответствии с истинным разумом.

В главах четвертой и пятой он дает другие определения высшего блага, имеющие некоторое отношение к смыслу предыдущего, однако ни одно из них не поясняет его в достаточной мере. Разнобой, царящий в этих определениях, вызывает ощущение, что Сенека не вполне ясно отдавал себе отчет в том, что ему хотелось сказать: ведь чем лучше мы что-то понимаем, тем более стремимся выражать это однозначно. Самой удачной его находкой является, на мой взгляд, определение, данное в главе пятой, где он говорит: beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis и beata vita est in recto certoque iudicio stabilitas [40]. Но так как он не приводит причин, по которым мы не должны ничего ни жаждать, ни страшиться, все это мало чем нам помогает.

В этих же главах он начинает выступать против тех, кто полагает, что блаженство заключено в наслаждении, и продолжает этот спор в последующих разделах. Поэтому прежде, чем исследовать указанные разделы, я выскажу здесь свое мнение по этому вопросу.

Прежде всего замечу, что есть различие между блаженством, наивысшим благом и конечной целью, к коей должны быть устремлены наши действия: ведь блаженство вовсе не равнозначно высшему благу, хотя первое предполагает второе и является удовлетворенностью или довольством духа, проистекающим от сознания обладания высшим благом. Что же до цели наших деяний, то под нею подразумевается и то и другое: ведь высшее благо, несомненно, есть то, что мы должны иметь в виду в качестве цели всех наших поступков; довольство же духа, наступающее в результате поступков, представляя собой приманку, которая заставляет нас добиваться указанной цели, также с полным правом именуется нашей целью.

Замечу помимо того, что слово «наслаждение» (volupté) употребляется Эпикуром в ином смысле, нежели теми, кто вел с ним спор. Ведь все его противники ограничивали значение этого слова чувственными удовольствиями, он же, напротив, понимал его в смысле всевозможной удовлетворенности духа, как можно судить по тому, что о нем пишут Сенека и некоторые другие.

У философов-язычников существуют три главных мне-

ния относительно высшего блага и цели наших поступков, а именно: мнение Эпикура, полагавшего, что высшее благо — наслаждение; мнение Зенона [41], утверждавшего, что высшее благо — добродетель; и мнение Аристотеля, включавшего в понятие высшего блага все совершенства, как телесные, так и духовные. Три этих мнения, как мне представляется, могут считаться истинными и согласными между собой при условии правильного их истолкования.

Ведь Аристотель, рассматривая высшее благо всей человеческой природы в целом или, иначе говоря, то совершеннейшее благо, которое может быть достигнуто всеми людьми, был прав, включая в него все совершенства, присущие природе человека; однако это не приносит нам никакой пользы.

Напротив, Зенон рассматривал благо, коим может обладать каждый человек в отдельности; именно поэтому он также был совершенно прав, утверждая, что благо это состоит единственно в добродетели, ибо она одна среди благ, коими мы можем располагать, полностью зависит от нашей свободной воли. Однако он изобразил эту добродетель столь суровой и в такой мере враждебной наслаждению (уравняв при этом все пороки), что, на мой взгляд, лишь меланхолики или же умы, полностью отрешенные от тела, могли бы стать его последователями.

Наконец, Эпикур, исследуя, в чем состоит блаженство и какова побудительная причина, или цель, к которой устремлены наши действия, не ошибался, говоря, что это — наслаждение в общем смысле слова, или, иначе говоря, довольство духа. Ибо, хотя одно только осознание своего долга могло бы заставить нас совершать добрые дела, это, однако, не дало бы нам никакого чувства блаженства, если в результате наших поступков мы не испытали бы никакого удовольствия. Но поскольку слово «наслаждение» часто применяется к ложным удовольствиям, связанным с вытекающими из них беспокойством, досадой и сожалениями, многие посчитали, что это положение Эпикура учит пороку; да и в самом деле, оно не возвещает нам добродетель. Однако, как в карточной игре, те, кто вытянет карту, получают выигрыш, а у тех, кому указывают на этот выигрыш, возникает желание вытянуть карту, но они не получают выигрыша, если карта им не достается, в то время как лица, высмотревшие карту, вовсе не имеют стимула ее вытянуть, если им не известно, что за это положен выигрыш, так и добродетель, которую можно здесь приравнять к карте, будет не слишком желанна, если она предстанет

нашему взору сама по себе; удовлетворенность же — награда за добродетель — не может быть нами достигнута, если мы не идем по пути добродетели.

Вот почему, полагаю я, можно заключить, что блаженство состоит именно в удовлетворенности духа, или, иначе говоря, в общей удовлетворенности. Ведь хотя существуют виды удовлетворенности, зависящие от тела, и другие ее виды, вовсе от него не зависящие, тем не менее все они без исключения принадлежат духу; но для того чтобы достичь прочной удовлетворенности, необходимо идти по пути добродетели, т. е. иметь сильную и твердую волю к выполнению всего, что мы почитаем наилучшим, и употреблять всю мощь нашего разума для вынесения верных суждений. Рассмотрение того, что писал Сенека по этому поводу, я откладываю до следующего раза: письмо мое и так уже чересчур растянуто и у меня остается лишь столько места, сколько потребно для уведомления, что я остаюсь, сударыня, нижайшим и покорнейшим слугой Вашего высочества.

Декарт

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [42]

Эгмонд, 1 сентября 1645 г.

[...] Поскольку в ответ на мои слова относительно блаженства, целиком и полностью зависящего от свободы воли, и существующей для всех людей возможности достичь этого блаженства без какой-либо помощи извне Вы очень верно заметили, что бывают болезни, уничтожающие способность рассуждать и тем самым — возможность для здравомыслящего ума испытывать довольство, это Ваше замечание указало мне, что написанное мной обо всех людях в целом может распространяться лишь на тех, кто свободно пользуется своим разумом и благодаря этому понимает тот путь, которого они должны держаться, дабы достичь упомянутого блаженства. Ведь не существует людей, кои не устремлялись бы к счастью, однако многим неведомо средство его достижения, а часто телесные недомогания препятствуют свободному проявлению нашей воли. То же самое происходит, когда мы спим, ибо величайший философ в мире не может воспрепятствовать своим дурным снам, когда его предрасполагает к ним его темперамент. Однако опыт учит, что, если нас часто посещала какая-то мысль в свободном состоянии нашего разума, она возвращается к нам и потом, какие бы недомогания ни испытывало наше тело; так, я могу сказать, что мои сны никогда не являют

мне ничего досадного и безусловно огромным преимуществом является долголетняя привычка к полному отсутствию печальных мыслей. Но лишь тогда мы можем полностью за себя отвечать, когда мы в своем уме, и утрата жизни — меньшая потеря, нежели утрата возможности располагать своим разумом. Ведь даже без религиозных поучений одна лишь естественная философия дает нашей душе надежду на более счастливое состояние после смерти, нежели то, в каком душа находится сейчас; философия эта учит ее более всего на свете страшиться сопряженности с телом, полностью лишающей ее присущей ей свободы.

Что касается других недугов, не повреждающих полностью наш рассудок, но лишь изменяющих наш настрой и делающих нас особенно склонными к печали, желчности или каким-то иным страстям, то, конечно, они причиняют боль, однако могут быть преодолены и способны даже давать нашей душе повод к тем большей удовлетворенности, чем труднее их победить. Подобным же образом я сужу обо всех внешних препятствиях, таких, как блеск высокого рождения, придворные церемонии, превратности, а также высокое благоволение фортуны, обычно тем более мешающей человеку войти в роль философа, чем меньше он испытывает ее немилость. Ибо, когда нам постоянно сопутствует удача и исполнение всех желаний, мы забываем размышлять о себе, и, если впоследствии судьба наша изменяется, мы бываем тем более сражены, чем больше мы прежде ей доверялись. В общем и целом можно сказать, что не существует вещи, способной полностью лишить нас средств к достижению счастья, если только эта вещь не повреждает наш разум; притом далеко не всегда самыми вредоносными являются те вещи, кои представляются на первый взгляд самыми досадными.

Однако, чтобы точно знать, каким образом каждая вещь может способствовать нашей удовлетворенности, необходимо исследовать причины, вызывающие эту последнюю, и в этом одновременно состоит главное знание, способное облегчить выработку навыка к добродетели: ведь все деяния нашей души, стяжающие нам какое-то совершенство, исполнены добродетели, и вся наша удовлетворенность состоит в одном только внутреннем сознании того, что нам предстоит обрести некое совершенство. Таким образом, мы никогда не сможем осуществить на деле никакую добродетель (или, иначе говоря, поступать так, как настоятельно советует нам наш разум), не испытывая при этом удовлетворения и удовольствия. Но существуют удовольствия

двоякого рода: одни из них присущи одному лишь уму, другие же — человеку или, иначе говоря, его уму постольку, поскольку он связан с телом; последние, смутно являясь нашему воображению, часто кажутся гораздо более сильными, чем это есть на самом деле, особенно до того, как мы их обретаем, что и является источником всех зол и заблуждений человеческой жизни. Ибо, согласно правилу разума, каждое удовольствие должно было бы измеряться величием создаваемого им совершенства, и именно таким образом мы измеряем удовольствия, причины которых мы знаем. Однако часто страсть заставляет нас считать некоторые вещи гораздо лучшими и более желанными, чем они есть в действительности; в дальнейшем, когда мы затрачиваем изрядную толику труда на их достижение и теряем при этом случай овладеть другими, более подлинными, благами, мы, пользуясь первыми, познаём их недостатки, и отсюда проистекают сожаления, чувство презрения и раскаяние. Вот почему истинной обязанностью разума является исследование подлинной ценности всех тех благ, приобретение которых представляется нам зависящим каким-то образом от нашего поведения — дабы мы никогда не упустили случая затратить все наши усилия, чтобы попытаться доставить себе те блага, кои в действительности наиболее желанны; при этом, даже если судьба восстает против наших стремлений и мешает им осуществиться, мы, по крайней мере, будем испытывать удовлетворение от сознания, что ничего не утратили по своей вине, и не упустим возможности пользоваться всем тем естественным блаженством, обретение коего находится в нашей власти.

К примеру, желчность способна иногда возбудить в нас столь свирепую жажду мести, что это заставляет нас усмотреть большее удовольствие в наказании своего врага, нежели в сохранении своей чести или жизни, и ради этой мести неразумно подвергать риску как то, так и другое. Между тем, если разум исследует, чтó представляет собой благо, или совершенство, на котором основано удовольствие, извлекаемое из мести, он не найдет ничего другого (по крайней мере когда месть не направлена на предупреждение возможности причинить нам вред снова), кроме того, что месть позволяет нам вообразить себя обладающими неким превосходством и преимуществом перед тем, кому мы отомстили. Однако часто это лишь фикция нашего воображения, которая ничего не стоит в сравнении с честью или с жизнью и даже с удовлетворением от созна-

ния господства над своим темпераментом, когда мы воздерживаемся от мести.

То же самое происходит и со всеми другими страстями: ведь среди них нет ни одной, которая не представляла бы нам благо, к коему она устремлена, в гораздо более ярком ореоле, чем оно того заслуживает, и не заставляла бы нас воображать удовольствия гораздо более сильные — до того, как мы их получим,— нежели мы испытаем позже, когда они окажутся в нашем распоряжении. Вот почему обычно бранят наслаждение, ибо словом этим пользуются для обозначения удовольствий, обманывающих нас своей видимостью и заставляющих из-за этого пренебрегать другими, гораздо более серьезными радостями, ожидание которых действует на нас менее сильно: таковыми обычно являются одни лишь радости духа. Я сказал «обычно», ибо не все духовные радости бывают похвальными, поскольку они могут быть основаны на каком-либо ложном мнении,— например, удовольствие, получаемое от злословья и основанное исключительно на представлении, будто мы сами заслуживаем тем больше уважения, чем меньше его заслуживают другие. Такие удовольствия тоже могут обмануть нас своей видимостью, когда они сопровождаются некоей сильной страстью, как это бывает, когда мы тщеславны.

Однако главное различие между телесными и духовными удовольствиями заключено в том, что тело подвержено постоянной изменчивости, от которой зависят даже его сохранность и благополучие, а посему все телесные удовольствия кратковременны; они доставляют телу коечто ему полезное в тот момент, когда оно эти удовольствия испытывает; когда их полезное действие прекращается, исчезает и само удовольствие, тогда как духовные удовольствия могут быть бессмертными, как сама душа, если только основание их столь прочно, что ни познание истины, ни какие-либо ложные убеждения его не разрушают.

Наконец, правильное использование разума для определения своего жизненного поведения заключается лишь в бесстрастном исследовании и рассмотрении самоценности всех совершенств — как телесных, так и духовных,— кои могут быть приобретены благодаря тому или иному нашему поведению: поскольку мы обычно бываем вынуждены лишать себя одних благ, дабы обрести другие, мы могли бы всегда избирать лучшие. И поскольку телесные блага — самые ничтожные, можно в целом сказать, что без них вполне можно стать счастливым. Однако я вовсе не дер-

жусь взгляда, что их следует полностью презирать, ни того мнения, что надо совершенно избавиться от страстей: достаточно только подчинить их разуму, и, когда мы их таким образом укрощаем, они бывают иногда тем больше полезны, чем больше им свойственны излишества. Что до меня, то я не мог бы иметь более сильной страсти, нежели та, что ведет к уважению и почитанию, кои я к Вам питаю, и заставляет меня быть, сударыня, нижайшим и покорнейшим слугой Вашего высочества.

Декарт

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [43]

Эгмонд, 15 сентября 1645 г.

Милостивая государыня,

Ваше высочество столь точно отметили все причины, помешавшие Сенеке ясно изложить нам свое мнение относительно высшего блага, и Вы дали себе труд столь тщательно изучить его книгу, что я опасался бы показаться докучливым, если бы продолжал здесь рассматривать по порядку все его главы, и это заставляет меня отложить ответ на вопрос, который Вам угодно было мне предложить — относительно путей укрепления своего разума для определения наилучшего образа действий во всех случаях нашей жизни. Поэтому, не затрагивая более Сенеку, я постараюсь лишь объяснить мое собственное мнение касательно этой темы.

Мне кажется, что для постоянной наклонности к здравому суждению [44] могут требоваться лишь две вещи: одна из них — знание истины, другая же — привычка припоминать это знание и считаться с ним всякий раз, когда того требуют обстоятельства. Однако, поскольку один лишь Бог в совершенстве знает все вещи, мы должны удовлетвориться знанием того, что более всего нам полезно.

Среди такого рода познаний первое и главное состоит в понимании, что существует Бог, от которого зависят все вещи и совершенства которого безграничны, могущество необъятно, а повеления непреложны: это научит нас принимать как благо все, что с нами случается, ибо все это явно послано нам Богом. А поскольку истинным объектом любви является совершенство, то, когда мы возвышаем свой дух до созерцания божественного совершенства таким, каково оно есть, мы естественно обретаем столь великую склонность его любить, что извлекаем радость даже из наших печалей

при мысли о том, что в нашей причастности к ним воплощается Божья воля.

Второе, что следует знать,— это природа нашей души в той мере, в какой она существует без тела и является значительно более благородным началом, способным испытывать бесконечное множество удовольствий, не находящих себе места в сей жизни: ведь подобное знание препятствует страху смерти и настолько уничтожает нашу привязанность ко всему мирскому, что мы начинаем с презрением смотреть на все дары, коими владеет фортуна.

Для этой цели настолько важно достойное суждение относительно божественных дел, что в 3-й книге моих «Первоначал» я попытался объяснить следующее: если представлять себе, что за пределами небес нет ничего, кроме воображаемого пространства, и что все эти небеса созданы лишь ради Земли, а Земля — ради человека, такие представления склоняют к мысли, что Земля есть наше главное обиталище, а эта жизнь — наше высшее благо; при этом вместо познания наших истинных совершенств мы приписываем другим тварям несовершенства, им не присущие, дабы над ними возвыситься, и, впадая в дерзкое предубеждение, притязаем на роль советников Бога, разделяющих с ним обязанность управлять миром, что несет с собой бесчисленные пустые беспокойства и досадные разногласия.

Познав, таким образом, благость Бога, бессмертие наших душ и величие универсума, мы с большой пользой для себя, как мне кажется, должны усвоить еще одну истину, а именно: хотя каждый из нас представляет собой особую личность, интересы которой, следовательно, некоторым образом отличны от интересов всех остальных людей, мы должны все же подумать о том, что нам не дано существовать в одиночку и что на самом деле каждый из нас — частица универсума и — более того — одна из частиц данной земли, данного государства, данного общества и данной семьи, с которой мы связаны единым местопребыванием, общей присягой, а также по рождению. Притом всегда следует предпочитать интересы целого, частью коего мы являемся, своим собственным, личным; однако надо соблюдать определенную меру и сдержанность, ибо было бы ошибкой подвергать себя большому несчастью с целью доставить лишь малое благо своим родным или своей стране; в случае когда человек один сто́ит большего, нежели все остальные жители его города, вместе взятые, для него было бы неразумным стремиться к погибели ради спасения прочих.

Но если мы будем примерять все вещи к самим себе, мы не побоимся сильно повредить другим людям, когда захотим извлечь из этих вещей какое-то небольшое преимущество для себя, и тогда мы лишим себя всяких истинных дружеских чувств, всякой верности и вообще какой бы то ни было добродетели. В то же время, рассматривая себя как частицу общества, мы обретаем удовольствие совершать благие дела в пользу целого мира и при этом не опасаемся посвятить свою жизнь служению другому лицу, когда к этому представляется случай; мы даже предпочитаем погубить свою душу, если это может спасти других. Подобное соображение является источником и началом всех самых героических деяний, кои когда-либо свершаются людьми, ибо что до тех, кто идет на смерть из тщеславия и надежды стяжать этим похвалу или по глупости, так как не чует опасности, то, мне кажется, они более достойны жалости, нежели уважения. Но когда кто-то подвергает себя смертельной опасности, считая, что в этом состоит его долг, или когда он терпит какое-то иное зло, дабы извлечь из этого благо для других людей,— пусть даже он сознательно и не принимает в соображение причину своего поступка, состоящую в том, что он бо́льшим обязан обществу, частицей которого является, нежели самому себе как частному лицу,— тем не менее он делает свое дело под влиянием такого соображения, смутно бродящего в его мыслях. Соображение это естественно возникает у нас, когда мы надлежащим образом познаём и любим Бога: ведь тогда, полностью полагаясь на волю Божью, мы отрекаемся от личных своих интересов и единственной нашей страстью остается стремление быть угодным Богу; вследствие этого мы обретаем духовное довольство и удовлетворенность — вещи несравненно более ценные, чем все маленькие преходящие радости, зависящие от чувств.

Помимо этих истин, относящихся в целом ко всем нашим действиям, следует также знать некоторое число других, в частности касающихся каждой из них. Главными здесь мне кажутся положения, отмеченные мною в моем последнем письме, а именно, что все наши страсти являют нам блага, к поискам которых они нас подстрекают, несравненно более ценными, чем то есть на самом деле, а также что телесные удовольствия никогда не бывают столь длительными, как духовные, ни также столь сильными, когда мы их обретаем, как они представляются нам, пока мы их жаждем. Мы должны крепко-накрепко это заметить, дабы, когда нас возбуждает, как мы это чувствуем, какая-то

страсть, мы воздерживались от суждения вплоть до момента, когда наша страсть утихнет; при этом мы не должны также давать благам этого мира обмануть нас своей ложной видимостью.

Ко всему этому мне нечего добавить, разве лишь что необходимо также изучить все особенности нравов той местности, где мы живем, дабы понять, насколько им надо следовать. И даже если мы не сможем получить полностью достоверные доказательства, мы тем не менее должны войти в курс дела и усвоить наиболее правдоподобные, с нашей точки зрения, мнения, относящиеся к принятым обычаям, дабы не испытывать нерешительности во всех случаях, когда от нас потребуются активные действия. Ведь и сама нерешительность может быть причиной раскаяния и сожалений.

Наконец, выше я сказал, что помимо познания истины для постоянной склонности к здравому суждению требуется также навык. Ведь поскольку мы не можем постоянно уделять внимание чему-то одному, то, сколь бы ясными и очевидными ни были основания, убедившие нас ранее в какой-то истине, нас в дальнейшем может отвратить от веры в нее некая ложная видимость, если только мы вследствие долгих и частых размышлений не запечатлеем данную истину в нашем сознании настолько, что это перейдет в стойкую привычку. Именно в этом смысле верно школьное утверждение, гласящее, что добродетели суть наши навыки: в самом деле, теоретически нам обычно достает понимания того, что́ следует делать, но именно лишь теоретически, а не на практике, или, иначе говоря, нам часто недостает прочного навыка, заставляющего нас верить в данную истину. Таким образом, тем, что, исследуя здесь эти истины, я одновременно укрепляю в себе привычку к ним, я особенно обязан Вашему высочеству, разрешающему мне эти поучения, и я почитаю наилучшим употреблением моего досуга эту возможность засвидетельствовать Вам, что являюсь, сударыня, нижайшим и покорнейшим слугой Вашего высочества.

Декарт

ЕЛИЗАВЕТА — ДЕКАРТУ [45]

[Рисвик], 30 сентября [1645 г.]

Господин Декарт,
хотя Ваши соображения по поводу мнений Сенеки относительно высшего блага доставили мне чтение более полезное,

нежели я могла бы ожидать от этого моего руководителя, я вовсе не досадую на то, что могу изменить эти мнения благодаря необходимым истинам, помогающим укреплять рассудок (entendement), ради умения различать наилучшее во всех делах нашей жизни — но не досадую лишь при условии, что Вы добавите к этому разъяснение полезности предложенных Вами познаний, которого требует моя непонятливость.

Познание бытия Бога и его атрибутов может дать нам утешение в тех наших бедах, что проистекают из обычного хода природы и из установленного в ней Богом порядка — таких, как потеря имущества из-за бурь, здоровья — по причине заразы, носящейся в воздухе, или друзей — в результате смерти; однако это познание не объясняет зла, причиняемого нам людьми, чья воля представляется нам совершенно свободной, и одна только вера может нас убедить в том, что Бог озабочен руководством человеческими волеизъявлениями и что он предопределил судьбу каждого из нас еще до сотворения мира.

Бессмертие души и знание того, что душа наша значительно благороднее нашего тела, способны заставить нас искать смерти, а также ее презирать, ибо нельзя сомневаться в том, что будущая наша жизнь, лишенная болезней и телесных страстей, окажется более счастливой. И я поражена, что люди, уверявшие, будто они убеждены в этой истине, но жившие без богооткровенного закона, предпочитали горестную жизнь преимуществам смерти.

Огромная протяженность универсума, показанная Вами в третьей книге Ваших «Первоначал», отвращает наши привязанности от того, что́ мы в нем усматриваем; но она также отделяет частное провиде́ние, являющееся основой теологии, от нашей идеи Бога.

Соображение, что мы — часть универсума, из чего мы должны стараться извлечь для себя преимущества, безусловно, является источником благородных поступков; но я усматриваю большие трудности в условиях, которые Вы при этом предписываете. Как соразмерить несчастья, которые мы взваливаем на себя ради общества, с долженствующим проистекать из этого благом без того, чтобы это зло казалось нам тем бо́льшим, чем отчетливей представляется нам его идея? И каким правилом должны мы руководствоваться для сравнения столь по-разному известных нам вещей, как наши собственные заслуги и заслуги тех, с кем мы живем? Заносчивая натура всегда перетянет

чашу весов, тогда как скромный человек оценит себя ниже своих заслуг.

Дабы извлечь пользу из частных истин, о которых Вы пишете, необходимо точно знать все страсти и интересы, большинство из которых неощутимы. Наблюдая обычаи страны, в коей мы обитаем, мы обнаруживаем иногда весьма неразумные нравы, которым, однако, необходимо следовать, дабы избежать еще больших неполадок.

С тех пор как я здесь нахожусь, я набралась довольно горького опыта: я ведь хотела извлечь пользу из деревенского образа жизни для досуга, посвященного научным занятиям, а между тем я нахожу здесь несравненно меньше для этого времени, чем в Гааге, из-за докук со стороны людей, которым нечего делать; и хотя было бы совсем бесполезно лишать себя реальных благ ради того, чтобы дать этим людям воображаемые, я связана необходимостью уступать бесцеремонным законам вежливости, заведенным для того, чтобы я не наживала врагов. [...]

Всегда готовая к Вашим услугам, Елизавета

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [46]

Эгмонд, 6 октября 1645 г.

Милостивая государыня,

временами я сам перед собою ставил вопрос: быть может, лучше оставаться веселым и довольным, воображая блага, коими мы располагаем, более ценными и значительными, чем они есть на самом деле, и не ведая или не принимая во внимание те блага, коих нам недостает, нежели вдаваться в углубленное исследование и познание ради выяснения подлинной ценности тех и других, впадая при этом в печаль. Если бы я думал, что высшим благом является радость, я бы не сомневался в том, что любой ценой надо стремиться к радости, и одобрял дикость людей, пытающихся утопить свои огорчения в вине или приглушить их курением табака. Но я разумею, с одной стороны, высшее благо, состоящее в упражнении добродетели, или, что то же самое, в обладании всеми благами, приобретение которых зависит от нашей свободной воли, а с другой — то довольство духа, которое вытекает из такого приобретения. Вот почему, считая знание истины бо́льшим совершенством, чем неведение,— даже если знание это направлено к нашей невыгоде — я признаю, что испытывать радость не так важно, как обладать большими знаниями. Таким образом, высшая степень веселости далеко не всегда означает

высшую удовлетворенность нашего духа; напротив, великие радости обычно сдержанны и серьезны, и лишь посредственные, преходящие удовольствия сопровождаются смехом. Поэтому-то я вовсе не одобряю, когда кто-либо, питаясь иллюзиями, старается себя обмануть: ведь все проистекающие из этого удовольствия задевают лишь поверхность нашей души, испытывающей между тем внутреннюю горечь от сознания их ложности. И хотя, может статься, постоянные развлечения мешают ей хоть на миг сосредоточиться на горьких мыслях, она не достигнет таким путем блаженства, о котором здесь идет речь, поскольку последнее по необходимости зависит от нашего поведения, а вышеупомянутое состояние — лишь дело случая.

Но так как можно иметь различные соображения, равно истинные, одни из которых содействуют нашей удовлетворенности, другие же, наоборот, ей препятствуют, мне представляется, что благоразумие требует от нас придерживаться главным образом тех, что помогают нам испытывать довольство; более того, поскольку почти все вещи на свете таковы, что их можно рассматривать с точки зрения их благости и одновременно с иной точки зрения, позволяющей отметить их недостатки, я полагаю, если мы где-то должны проявлять сноровку, то главным образом для того, чтобы суметь распознать привходящие обстоятельства, помогающие нам усматривать для себя в этих вещах наивысшую пользу; однако при этом мы должны избегать ошибок.

Таким образом, поскольку Ваше высочество понимает причины, по которым Вы могли располагать гораздо более обширным досугом для воспитания своего разума, чем подавляющее большинство Ваших сверстниц, если Вам угодно будет также подумать о том, насколько лучше Вы воспользовались своим досугом, нежели эти последние, я уверен, у Вас будет повод испытать удовлетворение. При этом я не вижу, почему вы предпочитаете сравнивать себя с ними и тем давать себе повод для сетований, в то время как подобное сравнение может принести Вам только удовлетворенность. Ведь по природе мы устроены так, что ум наш нуждается в больших передышках, дабы иметь возможность с пользой употребить какие-то моменты на поиски истины; если бы он чрезмерно предавался исследованиям, он скорее пресытился бы, нежели просветился; поэтому мы должны сравнивать время, которое мы можем использовать для своего образования, не с количеством часов, коими мы располагаем для собственного досуга, но скорее, как мне ка-

жется, с тем временем, которое обычно затрачивают на это другие, дабы установить предел, как правило положенный человеческому уму.

[...] Я уже изложил в моем последнем письме свое мнение касательно вопроса, предложенного Вашим высочеством, а именно, не более ли правы люди, соотносящие все с самими собой, нежели те, кто принимает мученичество за других. Ведь, если бы мы думали только о нас самих, мы могли бы пользоваться лишь теми благами, кои распространяются на нас как на частных лиц, в то время как, рассматривая себя в качестве частицы некоей другой корпорации, мы становимся причастны благам, присущим этой последней, не лишаясь при этом ни одного из благ, принадлежащих нам лично. В отношении зол дело обстоит иначе: ведь философия учит, что зло не содержит в себе никакой реальности, но одно только лишение, и, когда мы огорчаемся из-за зла, выпадающего на долю наших друзей, мы тем самым вовсе не разделяем ущерба, составляющего данное зло; какую бы печаль и боль мы ни испытывали в подобной ситуации, она никогда не может быть столь же сильной, как внутренняя удовлетворенность, постоянно сопровождающая добрые дела, особенно те, что вытекают из чистой любви к ближнему, которую мы никак не относим к самим себе, иначе говоря, когда речь идет о христианской добродетели, именуемой милосердием. Таким образом, даже стеная и испытывая сильную боль, можно чувствовать большее удовольствие, нежели предаваясь отдыху и веселью.

Легко доказать, что душевная радость, в коей заключено блаженство, не является нераздельной с весельем и телесным покоем: этому учат как трагедии, доставляющие нам тем большее удовольствие, чем более они возбуждают нашу печаль, так и телесные упражнения — например, охота, игра в лапту и т. п.,— кои не лишены приятности, хоть они и очень трудны; часто даже бывает, что именно труд и утомление увеличивают нашу радость. Причина же удовлетворенности, испытываемой душой во время таких упражнений, состоит в том, что они показывают ей силу, ловкость или какое-то иное совершенство тела, с коим она сопряжена; та же удовлетворенность, которую она испытывает, плача во время представления какого-нибудь жалостного или мрачного театрального действа, проистекает главным образом от того, что ей мнится, будто она совершает некий добродетельный поступок, сочувствуя страждущим; вообще же она радуется, ощущая в себе волнение

страстей, какой бы природы эти страсти ни были,— при условии, что она остается их госпожой и повелительницей. Однако мне надо более детально исследовать указанные страсти, дабы иметь возможность их определить; это мне будет легче сделать здесь, чем в письме к какому-либо другому лицу; ведь Ваше высочество уже дали себе труд прочесть набросанный мною ранее трактат, касающийся природы животных [47], и Вам уже известна моя концепция формирования различных впечатлений в их мозгу: одни из этих впечатлений формируются внешними объектами, приводящими в движение чувства, другие — внутренними состояниями тела или следами прежних впечатлений, сохранившимися в памяти, либо также возбуждением исходящих от сердца животных духов или — у человека — воздействием души, имеющей некоторую власть изменять впечатления, заложенные в мозгу, как и, наоборот, эти впечатления способны возбудить в душе мысли, совершенно не зависящие от ее воли. Вследствие этого в целом можно именовать страстями все мысли, возбужденные в душе подобным образом — без участия воли, а следовательно, и без какого бы то ни было волеизъявления, путем одних только впечатлений, заложенных в мозгу,— ибо все, что не является действием, есть не что иное, как страсть. Однако обычно это наименование привязывают к мыслям, вызванным неким частным возбуждением животных духов. Ибо впечатления, проистекающие от внешних объектов или от внутреннего состояния тела,— такие, как восприятие красок, запахов, звуков, голод, жажда, тоска и т. п.,— именуются ощущениями, одни — внешними, другие — внутренними. Те же, которые зависят лишь от того, что предшествующие впечатления оставили свой след в нашей памяти, или от обычного возбуждения животных духов, суть не что иное, как грёзы — являются ли они нам во сне или в состоянии бодрствования,— и душа наша лениво устремляется вслед за впечатлениями, хранящимися в мозгу, не будучи к этому предопределена никакими собственными побуждениями. Но когда она пользуется своей волей, дабы отдаться какой-то мысли, которая не только постигается умом, но и является плодом воображения, мысль эта производит новое впечатление в нашем мозгу, и это уже не просто страсть души, но некое действие, именуемое воображением в собственном смысле этого слова. Наконец, когда обычное течение [животных] духов таково, что оно вообще возбуждает печальные, или веселые, или какие-то другие им подобные мысли, это относится не к страсти, но лишь

к характеру или настрою того, в ком эти мысли возбуждены, и тогда говорят, что один человек — печального нрава, другой — веселого и т. д. Таким образом, остаются мысли, проистекающие от какого-то особого возбуждения духов, результат которого ощущается как бы в самой душе, и это-то именуется страстями в собственном смысле слова.

Верно и то, что у нас почти никогда не бывает страстей, которые не зависели бы сразу от нескольких причин, только что разобранных мною; но именуют их по той из причин, которая является главной или которую более всех признают. Поэтому многие смешивают чувство скорби со страстной тоской или ощущение от щекотки со страстным чувством, которое они именуют также вожделением или наслаждением, а ощущения голода или жажды — с жаждой еды или питья, являющейся страстью: ведь обычно причины, вызывающие печаль, вместе с тем возбуждают и [животные] духи таким образом, что это ведет к возбуждению тоски, а те, что вызывают ощущение щекотки, возбуждают наши духи таким образом, что это ведет к возбуждению радости — и так во всех прочих случаях.

Иногда также смешивают наклонности или привычки, располагающие к какой-либо страсти, с самой страстью, а между тем это легко различить. Ведь, к примеру, когда в городе говорят, что враги собираются его осадить, первое суждение, выносимое жителями относительно зла, которое их ожидает, есть действие их души, а вовсе не страсть. И хотя это суждение высказывается многими, они вовсе не все одинаковым образом возбуждены, но одни больше, другие меньше — в соответствии с присущей им большей или меньшей наклонностью предаваться страху. До того как душа испытает волнение, в коем одном только и состоит страсть, надо, чтобы она вынесла это суждение или, по крайней мере, чтобы без всякого суждения она поняла опасность и запечатлела этот образ в мозгу (что происходит в силу другого действия, именуемого воображением), а также чтобы при помощи того же самого средства она побудила духи, текущие от мозга по нервам в мышцы, влиться в те из них, что служат сужению пор нашего сердца, а это в свою очередь замедляет циркуляцию нашей крови. В результате все сердце становится вялым, холодным и трепещущим, и новые духи, исходящие от него в направлении мозга, возбуждаются таким образом, что не могут содействовать формированию в нем иных образов, кроме тех, что вызывают в душе страстное чувство страха: все эти процессы протекают в такой близости друг от друга, что они

представляются нам единым действием. И при возникновении других страстей происходит некое частное возбуждение духов, исходящих от сердца.

Вот то, что я задумал уже восемь дней тому назад написать Вашему высочеству, причем в мое намерение входило добавить к этому отдельное объяснение всех страстей; но, столкнувшись с затруднением при их перечислении, я был вынужден отпустить курьера без моего письма; получив между тем письмо, коим удостоили меня Ваше высочество [48], я имел новый повод для ответа, обязывающий меня отложить до другого случая вышеупомянутое исследование страстей, дабы здесь отметить, что все доводы в пользу существования Бога и того, что он есть первая и незыблемая причина всех следствий, не зависящих от свободного выбора человека, как мне кажется, доказывают таким же образом, что он — причина и всех тех следствий, какие от этого выбора зависят. Ведь нельзя доказать, что он существует, если только не рассматривать его как в высшей степени совершенное бытие; а бытие это не было бы в высшей степени совершенным, если бы в мире происходило что-либо, что от него не полностью зависит. Правда, только вера учит нас тому, что такое благодать, с помощью которой Бог поднимает нас на вершину сверхъестественного блаженства; но достаточно одной лишь философии для познания, что никакая, даже самая ничтожная, мысль не может прийти на ум человеку без того, чтобы Бог хотел и пожелал этого от века. А различение между всеобщими и частными причинами, проводимое в школах [49], здесь совсем ни при чем: ведь то, что, к примеру, заставляет солнце, являющееся всеобщей причиной существования всех цветов, не быть одновременно причиной отличия тюльпанов от роз, есть зависимость произрастания этих цветов и от некоторых других, частных, причин, не подчиняющихся этой всеобщей причине; однако Бог является всеобщей причиной в таком смысле, что одновременно он является и тотальной причиной универсума; таким образом, ничто не может произойти без его на то воли.

Верно, что понимание бессмертия души и тех блаженств, кои она способна испытывать вне этой жизни, может дать повод тем, кто устал от жизни, желать из нее уйти — если бы они были уверены в том, что в будущем им достанутся все эти блаженства; однако нет никаких оснований быть в этом уверенным, и лишь сложная философия Гегесия (чья книга была запрещена Птолемеем, потому что многие, прочтя ее, кончали жизнь самоубийством) [50] стре-

мится доказать, что земная жизнь исполнена зла; истинная же философия, совсем напротив, учит, что даже среди самых печальных событий и тягостных горестей можно все-таки жить в состоянии удовлетворенности, если только умело пользоваться своим разумом.

Что касается обширности универсума, то я не понимаю, почему, усматривая ее, мы должны склоняться к отделению частного провидéния от той идеи, кою мы имеем о Боге: ведь Бог — это совсем иное понятие в сравнении с конечными силами; последние могут быть исчерпаны, и мы, видя, как они используются для достижения многих великих свершений, вправе считать неправдоподобным, чтобы их хватило также и на незначительные свершения; однако, чем более великими мы почитаем деяния Бога, тем скорее замечаем безграничность его мощи, и, чем более она становится нам понятной, тем сильнее мы бываем уверены, что она распространяется даже на самые частные поступки людей.

Я не думаю также, что под тем частным божественным провидением, которое Ваше высочество именует основой теологии, Вы подразумеваете некие перемены, случающиеся в велениях Бога по поводу действий, зависящих от нашей свободной воли. Ведь теология вовсе не допускает таких перемен; и когда она обязывает нас молиться Богу, то это вовсе не для того, чтобы мы сообщали Богу о своих нуждах или пытались умолить его изменить что-либо в том порядке вещей, который он установил от века своим провидением: то и другое было бы кощунством; молитва служит лишь тому, чтобы мы могли получить для себя блага, от века учрежденные им, как ответ на наши мольбы. Я полагаю, что в этом согласны между собой все теологи, даже арминиане [51], которые, по-видимому, более всех уповают на свободную волю.

Я признаю, что трудно точно измерить, до какого предела разум повелевает нам интересоваться общественными делами; однако это не такой вопрос, в котором надо быть чересчур точным: достаточно удовлетворять требованиям своей совести, и можно многое здесь поставить в зависимость от своих склонностей. Ибо Бог установил такой порядок вещей и связал людей столь тесной общностью, что, даже если бы каждый соотносил все вещи лишь с самим собой и не проявлял никакого милосердия к другим людям, он все равно обычно не упускал бы случая хлопотать о них, насколько это в его власти, если только ему свойственно благоразумие и особенно если он живет во времена

неиспорченных нравов. А кроме того, поскольку делать добро другим — вещь значительно более возвышенная и похвальная, нежели забота лишь о самом себе, наиболее возвышенные души имеют к этому наивысшую склонность и меньше всего значения придают своему собственному благосостоянию. Лишь слабые и низменные натуры чтут самих себя превыше своих заслуг; они напоминают те сосуды скудельные, кои можно заполнить всего тремя каплями. Я знаю, что Ваше высочество не принадлежит к их числу, и, в то время как эти низкие души можно побудить заботиться о другом человеке лишь при условии, что они извлекут из этого пользу для себя, в интересах Вашего высочества следует заметить, что Вы не сможете в течение долгого времени быть полезной любимым людям, если будете небрежно относиться к себе самой, и потому я прошу Вас заботиться о своем здоровье.

Все это делает меня, сударыня, нижайшим и покорнейшим слугой Вашего высочества.

Декарт

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [52]

Эгмонд, 3 ноября 1645 г.

[...] Я, конечно, признаю, что трагедийная скорбь не доставляла бы нам удовольствия — как это обычно бывает,— если бы мы опасались, что она примет крайние формы и принесет нам недомогание. Но так как я сказал, что существуют страсти, кои бывают тем полезнее, чем более крайние формы они принимают, я хотел здесь говорить лишь о тех, которые носят абсолютно благой характер; об этом свидетельствует мое добавление, что страсти должны быть подчинены разуму. Ведь существуют два рода крайностей: одни из них, изменяя природу вещи и превращая ее из благой в плохую, мешают нам подчинять ее разуму; другие же, лишь усиливая меру ее благости, только превращают ее из благой в еще лучшую. Так, дерзость оказывается преувеличением отваги лишь в том случае, если она переходит границы разума; но если она остается в их пределах, она может иметь своим следствием другое преувеличение, состоящее в полном отсутствии какой бы то ни было нерешительности или страха.

[...] Что же до свободы воли (libre arbitre), я признаю, что, соотнося ее мысленно лишь с нами самими, мы не можем не считать ее независимой; но когда мы думаем о безграничном могуществе Бога, мы не можем не верить, что от

него зависят все вещи, а следовательно, и наша свободная воля не является здесь исключением. Ведь она заключает в себе следующее словесное противоречие. Бог создал природу человека такой, что волеизъявления людей не зависят от его воли; а это все равно что сказать, будто его могущество одновременно безгранично и имеет границы: имеет их, потому что существует нечто от него совсем не зависящее, и не имеет их, ибо он сумел создать нечто от него не зависящее. Но как познание бытия Бога не должно лишать нас уверенности в свободе своей воли, поскольку мы убеждаемся в ней на опыте и ее чувствуем, так и познание нашей свободы воли не должно нас заставлять сомневаться в существовании Бога. Ведь испытываемая нами на опыте независимость, делающая наши поступки похвальными или же достойными порицания, вовсе не является несовместимой с зависимостью, которая имеет иную природу, согласно коей все подчинено Богу.

Что касается состояния души в загробной жизни, то здесь я обладаю гораздо меньшими познаниями, чем г-н Дигби [53]; ибо, оставляя в стороне то, чему нас здесь учит вера, я признаю́, что в свете одного лишь естественного разума мы можем строить какие угодно догадки в свою пользу и питать благие надежды, но не можем располагать даже тенью уверенности. А поскольку тот же естественный разум учит нас, что в этой жизни у нас гораздо больше благ, нежели несчастий, и что нам не следует оставлять надежное состояние ради ненадежного, он тем самым показывает нам, что мы поистине не должны бояться смерти, но не должны также нарочно ее искать.

Мне нет нужды отвечать на возражение, кое мне могут сделать теологи по поводу обширных размеров, приписываемых мной универсуму, поскольку Ваше высочество уже дали за меня этот ответ. Добавлю только, что если эта обширность могла бы сделать менее достоверными таинства нашей религии, то и размеры, приписываемые астрономами во все времена небесам, могли бы послужить тому же, ибо они рассматривали их как столь великие, что Земля в сравнении с ними представлялась всего лишь точкой; а между тем никто против этого не возражал.

Наконец, я не сомневаюсь, что, будь благоразумие господином события, Ваше высочество не исчерпали бы свои силы в задуманных Вами предприятиях; но тогда следовало бы, что все люди без изъятия должны быть абсолютно мудры, дабы, зная, что́ им надлежит делать, они могли быть уверены в том, что́ они совершат. Или же сле-

довало хотя бы знать настрой тех, с кем надо решать какие-то дела; и все же этого было бы недостаточно, если учесть, что они, кроме того, располагают свободной волей, побуждения которой известны одному только Богу. А из-за того что мы обычно судим о будущих поступках других на основании того, что хотелось бы сделать самим на их месте, часто случается, что пошлые и посредственные умы, будучи подобны тем, с которыми они имеют дело, лучше проникают в их замыслы и легче добиваются успеха в своих начинаниях, нежели умы самые возвышенные, кои, имея дело лишь с теми, кто стоит неизмеримо ниже их по своим познаниям и рассудку, судят иначе, чем они, о делах. [...]

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [54]

Эгмонд, январь 1646 г.

Милостивая государыня, я не могу отрицать, что был поражен, узнав, что Ваше высочество имели неприятности, вплоть до ущерба здоровью, из-за дела, которое большинство людей сочли бы благим [55], а множество сильных доводов может сделать извинительным в отношении других лиц. Ведь все представители религии, к которой я принадлежу (составляющие в Европе несомненное большинство), вынуждены это одобрять, пусть они и усматривают здесь обстоятельства и мотивы, явно заслуживающие осуждения; мы ведь верим, что Бог пользуется различными средствами для привлечения к себе наших душ, и одним из таких средств является уход в монастырь с недобрым намерением лица, которое впоследствии ведет там святую жизнь. Тем, кто принадлежит к другой вере, если они говорят об этом дурно, можно извинить их суждение, ибо, как и во всех прочих случаях, где существуют различные партии, немыслимо угодить одним, не вызвав недовольства у других. Подумай они о том, что не принадлежали бы к своей религии, если бы они либо их отцы или деды не оставили римско-католической церкви, у них не было бы повода насмехаться и называть изменниками тех, кто расстается с их верой.

[...] Перехожу к вопросу, который Ваше высочество задали относительно свободной воли, зависимость и свободу которой я попытаюсь объяснить путем сравнения. Если какой-то король, запретивший дуэли, с высокой степенью уверенности знает, что два дворянина его королевства, живущие в разных городах, находятся между собою в ссоре, причем они настолько восстановлены друг против

друга, что нет той силы, которая помешала бы им сразиться, коль скоро они встретятся,— если, говорю я, этот король дает одному из них поручение отправиться в определенный день в город, где проживает другой, или этому другому дает поручение в определенный день отправиться туда, где находится первый, он отлично знает, что встреча их неизбежна, как неизбежна и их дуэль, и что, таким образом, они нарушат его запрет. Однако он вовсе их к этому не принуждает: и его знание обстоятельств, и даже его воля, направленная на то, чтобы предопределить эти обстоятельства таким образом, не препятствуют тому, что, когда они встретятся, они будут сражаться так же добровольно и свободно, как это было бы в том случае, если бы он ничего об этом не знал. Вдобавок им мог представиться другой случай для встречи; таким образом, справедливо будет покарать их за нарушение его запрета. Но то, что некий король может в данном случае предпринять относительно некоторых волеизъявлений и их следствий, Бог, обладающий безграничным предвидением и могуществом, безошибочно предпринимает в отношении всех произволений людей. И до того, как он послал нас в этот мир, он точно знал, каковы будут все побуждения нашей воли: ведь он сам их в нас вложил и он же распределил все вещи, находящиеся вне нас, заставив те или иные объекты являться нашим чувствам в определенное время и предопределив такую, а не иную реакцию на эти объекты нашей свободной воли; так он пожелал, однако он не пожелал тем самым ее ограничить. И подобно тому как у вышеназванного короля можно обнаружить две различные ступени воли — одну, заставившую его желать сражения между двумя этими дворянами — ибо он сделал так, чтобы они встретились,— и другую, в силу которой он этого не желал, поскольку он запретил дуэли, так теологи и у Бога различают абсолютную и независимую волю, благодаря которой он желает, чтобы все вещи происходили так, как они и происходят, и другую волю, относительную, соотносящуюся с заслугами и провинностями людей и повелевающую покорность его законам.

Мне необходимо здесь различать также два рода благ, дабы согласовать то, что я написал ранее (а именно, что в этой жизни нам всегда выпадает на долю больше благ, нежели несчастий), с возражением Вашего высочества по поводу всех жизненных неприятностей. Когда мы рассматриваем идею блага с целью сделать ее руководящим правилом нашего поведения, мы принимаем за благо все то

совершенство, которое может быть присуще вещи, именуемой благой, и сравниваем его с прямой линией — единственной среди бесчисленных кривых, с которыми мы сопоставляем зло. Именно в этом смысле философы обычно говорят, что bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu [56]. Но когда мы рассматриваем блага и то дурное, что может содержаться в той же самой вещи, дабы оценить все это по достоинству, как я это сделал, говоря о ценности, придаваемой нами сей жизни,— мы принимаем за благо все то, что дает нам здесь некоторое благополучие, злом же мы именуем лишь вещи, приносящие нам неприятности; при этом другие содержащиеся в них изъяны мы попросту не учитываем. Так, к примеру, когда кому-нибудь предлагают какую-то службу, он рассматривает, с одной стороны, почести и выгоды, которые из нее последуют, как блага, а с другой стороны, учитывает ее тяготы, опасности, потерю времени и другие подобные вещи как неизбежное зло; сравнивая это зло с этими благами с точки зрения того, насколько они перевесят зло, он принимает предложенную службу или отвергает. Но меня заставило сказать, в этом последнем смысле, что в сей жизни нам на долю выпадает всегда больше благ, нежели горя, как раз то, что я придаю малое значение (как, по моему мнению, мы все должны делать) всем внешним по отношению к нам объектам, которые совершенно не зависят от нашей свободной воли, в сравнении с теми, что от нее зависят: эти последние мы всегда можем сделать благими, если мы умеем ими правильно пользоваться, и мы можем с их помощью воспрепятствовать приходящему к нам извне злу — как бы велико оно ни было — влиять на наши души больше, нежели та печаль, которую в них возбуждают комедианты, когда они представляют нам мрачные происшествия; правда, я признаю, что для достижения подобного состояния надо быть сильным философом. Но в то же время я верю, что даже те, кто дает своим страстям сильно себя увлекать, в глубине души считают, что эта жизнь несет нам больше благ, нежели горя, хотя сами для себя они этого и не замечают: ведь если им и случается иногда призывать к себе смерть — под влиянием сильной печали,— то лишь с целью облегчить таким образом свое бремя, как об этом пишется в басне, но они вовсе не стремятся на самом деле к утрате жизни; а если и есть некоторые, желающие ее действительно утратить и кончающие ее самоубийством, то происходит это в силу ошибки их разума, а вовсе не благодаря здравому рассуждению или мнению, заложенному в них

самою природой, которая в действительности повелевает ставить блага этой жизни выше страха перед ее злом.

Основание, заставляющее меня считать, что люди, делающие все исключительно в своих личных интересах, должны не меньше остальных трудиться в пользу другого человека и стараться, насколько это в их силах, всем доставлять удовольствие, если только они хотят сохранить благоразумие, состоит в том, что мы видим обычно, как лица, считающиеся всегда готовыми доставить другим удовольствие, получают взамен множество добрых услуг от других, даже от тех, которых они ни к чему не обязывали, причем они не получали бы этих услуг, если бы люди думали, что они настроены по-иному и что тяготы, несомые ими ради того, чтобы доставить другим удовольствие, вовсе не столь велики, сколь преимущества, извлекаемые ими из дружбы с лицами, которые их знают. Ведь от нас ожидают лишь тех услуг, какие мы способны оказать с удобством для себя, и мы от других ожидаем не большего; однако часто случается, что услуга, немногого стоящая кому-то, приносит нам немалую пользу и может даже иметь для нас жизненно важное значение. Правда, иногда бывает, что, оказывая благодеяние, мы утрачиваем свою скорбь и, наоборот, что мы что-то выигрываем от причиненного зла; но это никак не меняет правила благоразумия, относящегося к самым частым случаям. Что до меня, то максима, которой я более всего руководствовался в своем жизненном поведении, состоит в том, чтобы всегда идти по столбовой дороге и верить, что величайшая тонкость жизни заключена в том, чтобы не стремиться использовать никакие тонкости. Общественные законы, все без исключения направленные на взаимные благодеяния или, по крайней мере, на то, чтобы не делать друг другу зла, как мне кажется, так правильно учреждены, что всякий, кто открыто им следует, без утайки и хитрых уловок, ведет жизнь более счастливую и уверенную, нежели те, кто извлекает для себя прибыль иными путями, иногда, правда, ведущими их к успеху из-за невежества других людей и благосклонности судьбы; но гораздо чаще их ждет неуспех, и, полагая, что они хорошо устроились, они терпят крах. С вышеупомянутой искренностью и откровенностью, которую я делаю символом всех моих деяний, я готов также служить Вашему высочеству и проч.

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [57]

Май, 1646 г.

Милостивая государыня,

по опыту я признаю, что у меня есть основания помещать [стремление к] славе в разряд страстей: ведь я не могу не испытывать волнение при мысли о благосклонном суждении, вынесенном Вашим высочеством о небольшом трактате, написанном мной о страстях [58]. При этом я нисколько не удивлен, что Ваше высочество обнаружили в нем и погрешности, ибо я не сомневался в том, что их там немало, поскольку я ранее никогда не занимался этим вопросом и это был лишь черновой набросок, без красок и украшений, которые потребовались бы для предъявления его менее проницательному взору, нежели тот, что присущ Вашему высочеству.

Я не изложил также всех основ физики, коими я пользовался для выявления движения крови, сопровождающего каждую страсть, ибо я не могу сделать этого, не объясняя строения всех частей человеческого тела — а это предмет до того сложный, что пока я не осмеливаюсь за него взяться, тем более что сам я почти удовлетворен истинностью принципов, изложенных мною в этом сочинении. Главные из них следующие: функцией печени и селезенки является поддержание постоянного запаса крови, менее очищенной, нежели та, что течет по венам; жар сердца должен постоянно поддерживаться либо соками пищи, поступающими непосредственно из желудка, либо, за отсутствием таковых, указанной запасной кровью — поскольку другая кровь, содержащаяся в венах, очень легко увеличивается в объеме; при этом между нашей душой и телом существует такого рода связь, что мысли, сопровождавшие некоторые движения нашего тела с самого начала нашей жизни, продолжают сопровождать их и ныне, так что, если и впредь подобные же движения возбуждаются в нашем теле какими-то внешними причинами, движения эти вызывают те же самые мысли в нашей душе, и, наоборот, если у нас возникают такие же мысли, они влекут за собой те же движения; наконец, механизм нашего тела устроен так, что одна-единственная радостная, любовная или подобная им мысль достаточна для того, чтобы разослать животные духи по сухожилиям во все мышцы, предназначенные для возбуждения различных движений крови, сопровождающих, как я утверждаю, страсти. Правда, я затруднялся различать движения, принадлежащие каждой страсти в отдель-

ности, ибо движения эти никогда не бывают одиночными; тем не менее, поскольку объединяются между собой всякий раз не одни и те же движения, я попытался отметить изменения, происходящие в теле, когда движения его перестраиваются. Так, например, если бы любовь всегда была связана с радостью, я не мог бы понять, к которой из них надо отнести жар и расширение, вызываемые ими в области сердца; но поскольку любовь иногда бывает сопряжена с печалью и при этом мы испытываем тот же жар, но не испытываем расширения сердца, я решил, что сердечный жар вызывается любовью, а расширение сердца — радостью. Далее, хотя желание как будто всегда сопряжено с любовью, они тем не менее не всегда связаны в одинаковой степени: ведь при сильной любви бывает слабое желание — тогда, когда не питаешь никакой надежды; и поскольку в этих случаях полностью отсутствуют стремительность и проворство, кои имели бы место, если бы желание было более сильным, следует считать, что происходят они от желания, а не от любви.

Я уверен, что печаль лишает многих людей аппетита; однако, поскольку я всегда на себе испытывал, что она его повышает, я сообразовывал с этим свои поступки. И я полагаю, что существующая здесь между людьми разница проистекает из того, что первой причиной печали у некоторых людей в начале их жизни был недостаток в питании, у других же — вредоносность питания, которое они получали. Поэтому у последних движение [животных] духов, лишающее их аппетита, происходит всегда после того, как оно было сопряжено с аффектом печали. Мы также видим, что и движения, сопровождающие другие страсти, не вполне подобны у всех людей, что может быть отнесено за счет сходной причины.

Что до восхищения, то хотя оно зарождается в мозгу и одно только состояние крови не может вызвать его, подобно тому как оно часто вызывает радость или печаль, однако восхищение может посредством впечатления, производимого им в мозгу, воздействовать на тело, как никакая другая страсть, и даже в чем-то сильнее, поскольку содержащийся в нем момент удивления вызывает самые живые движения. И подобно тому как рукой или ногой можно совершить движение как бы в тот же момент, когда мы мысленно собираемся это движение произвести — поскольку идея такого движения, образующаяся в нашем мозгу, посылает [животные] духи в мышцы, служащие для выполнения этого движения,— так и идея чего-то прият-

ного, воздействуя на наш ум, тотчас же посылает духи в сухожилия, раскрывающие сердечные поры; при этом восхищение только усиливает, благодаря удивлению, движение духов, возбуждающее радость, и вызывает внезапное расширение сердечных пор, помогая тем самым крови, входящей в сердце через полую вену и выходящей через артериальный сосуд, внезапно расширять легкие.

Те же внешние признаки, кои обычно сопровождают страсти, могут быть иногда вызваны и другими причинами. Так, краска бросается в лицо далеко не всегда от стыда: ее может вызвать жар огня или физические упражнения. То же, что именуют сардоническим смехом, есть не что иное, как конвульсия лицевых сухожилий. Точно так же можно иногда вздыхать по привычке или по причине болезни, но это не мешает тому, чтобы вздохи являлись и внешними признаками печали или желания, когда эти страсти их вызывают. Мне никогда не случалось слышать или замечать, чтобы вздохи вызывались и переполненностью желудка, но если это бывает, я полагаю, что природа пользуется таким средством для быстрейшего отправления пищевых соков к сердцу, дабы таким образом поскорее освободить от них желудок. Ведь вздохи, возбуждая легкие, заставляют содержащуюся в них кровь быстрее переходить по венечной артерии в левую часть сердца, и таким образом новая кровь, образуемая пищевым соком и текущая из желудка через печень и сердце в легкие, может быть легко ими принята.

Что до лечебных средств против излишеств страстей, я признаю, что применение их сложно и, более того, что они годятся не столько для устранения нарушений, возникающих в нашем теле, сколько — и единственно — для успокоения нашей души и сохранения у нее свободного суждения. Я не считаю, что для этого необходимо точно знать истину всех вещей или предвидеть, в частности, все возможные последствия,— ведь это конечно же немыслимо; достаточно представлять себе в общем последствия более неприятные, нежели те, что есть в данный момент, и быть подготовленным к тому, чтобы их перенести. Я также не считаю большим грехом сильное стремление к вещам, необходимым для жизни; упорядочивать нужно лишь порочные или чрезмерные вожделения. Ведь вожделения, направленные лишь на благо, могут, я думаю, считаться тем более благими, чем они сильнее; и хотя я стремился оправдать свой собственный недостаток, относя некоторую пассивность к извинительным страстям, я тем не менее

гораздо выше ценю прилежание тех, кто с неизменным жаром направляют свои усилия на свершение дел, почитаемых ими своим долгом,— пусть они даже и не очень надеются на успех.

Я веду столь уединенную жизнь и всегда был так далек от вовлеченности в дела, что я уподобился бы в назойливости и наглости тому философу, который вздумал в присутствии Ганнибала обучать других долгу полководца, если бы взялся здесь излагать максимы, коим надо следовать в общественной жизни. И я нисколько не сомневаюсь, что максима, предложенная Вашим высочеством, наилучшая из всех, а именно, что в этой области следует больше полагаться на опыт, нежели на разум, ибо мы редко имеем дело с людьми абсолютно разумными — настолько разумными, чтобы можно было судить о том, что́ они сделают, на основании одного лишь рассмотрения их долга делать то или другое; при этом часто бывает, что самые лучшие советы оказываются не самыми удачными. Поэтому мы вынуждены рисковать и положиться на власть фортуны, которая да будет столь же покорна Вашим желаниям, как покорен им я, и проч.

ДЕКАРТ — КЛЕРСЕЛЬЕ [59]

[*Эгмонд, июнь или июль 1646 г.*]

[...] Добавлю только, что слово *принцип* можно понимать в двух смыслах, и одно дело — искать *общее понятие*, которое было бы настолько ясным и всеохватывающим, чтобы служить принципом доказательства бытия всех сущностей (Entia), кои мы познаем апостериори, а другое — искать *сущность*, бытие которой нам известно лучше, нежели бытие каких-либо иных вещей, и рассматривать ее как *принцип*, помогающий нам их познать.

В первом смысле можно сказать, что impossibile est idem simul esse et non esse [60] — это принцип, и в сущности он вообще может служить не тому, чтобы помочь познать бытие какой-либо вещи, но лишь тому, чтобы, зная эту вещь, подтвердить истину с помощью следующего рассуждения: *Немыслимо, чтобы существующая вещь не существовала; но я знаю, что такая вещь существует; итак, я знаю, что немыслимо, чтобы ее не было.* Однако такое рассуждение имеет очень малое значение и ничуть не делает нас более учеными.

В другом смысле первый принцип гласит, что *наша*

душа существует, ибо нет вещи, существование которой было бы нам лучше известно.

Добавлю также, что не следует предъявлять к первому принципу требование, чтобы все другие положения могли быть к нему сведены и на его основе доказаны: достаточно, если он может служить для доказательства нескольких положений, а также если не существует другого принципа, от которого бы он зависел, и нельзя найти лучший. Ведь может случиться, что принципа, к коему одному можно было бы свести все вещи, вообще не существует; прием, с помощью которого сводят все прочие положения к максиме impossibile est idem simul esse et non esse, является излишним и бесполезным; наоборот, весьма полезно, когда начинают с того, что убеждаются в *существовании Бога* и — как следствие — в существовании всех тварей, *путем созерцания своего собственного существования.* [...]

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [61]

Ноябрь 1646 г.

Милостивая государыня,

Ваше высочество одарили меня великой милостью, поскольку Вы пожелали письменно сообщить мне об успехе Вашего путешествия и о том, что Вы благополучно прибыли туда, где, будучи высоко ценимы и обласканы своими сородичами, Вы получили все те блага, на которые мы можем с полным правом рассчитывать в этой жизни. Ведь, зная человеческие дела, мы бы чересчур досаждали судьбе, если бы ожидали от нее столь великой милости, чтобы у нас никогда не было, даже в воображении, никакого повода для огорчения. И когда нет ничего оскорбляющего наши чувства и никакого телесного недомогания, которое причиняло бы беспокойство, здравомыслящий ум может легко этим удовлетвориться. При этом нет нужды, чтобы он в силу удовлетворенности забывал об отдаленных делах или пренебрегал ими; достаточно, если он старается не испытывать никаких страданий от вещей, могущих его огорчить: это вовсе не противоречит милосердию, ибо гораздо чаще мы находим средства против зла, хладнокровно его исследуя, нежели тогда, когда мы этим злом удручены. Но как здоровье тела и присутствие приятных предметов во многом помогают душе изгнать прочь все страсти, содействующие печали, и открывают доступ тем, что содействуют радости, так и, наоборот, когда ум исполнен радости,

это весьма содействует лучшему самочувствию тела и более приятному впечатлению от присутствующих объектов.

Я также смею считать, что внутреннее чувство радости обладает некоей таинственной силой, помогающей нам снискать бóльшую благосклонность судьбы. Я не стал бы это писать людям слабого духа — из опасения склонить их к какому-то суеверию, но в отношении Вашего высочества я могу только опасаться, что Вы посмеетесь над тем, что я становлюсь чересчур суеверным. Тем не менее у меня самого было несчетное число таких случаев, и вдобавок мое мнение подкрепляет авторитет Сократа. Я нередко отмечал на опыте, что дела, предпринимаемые мной с легким сердцем и без всякого внутреннего сопротивления, обычно имеют для меня счастливый исход, вплоть до того что даже в азартных играх, где царит одна лишь фортуна, она оказывалась ко мне более благосклонной, когда у меня были поводы радоваться, нежели тогда, когда я был огорчен. И ведь не чем иным было и то, что обычно именуют гением Сократа: Сократ имел привычку следовать своим внутренним побуждениям, и, когда им владело тайное чувство радости, он верил в успешный исход своих предприятий, тогда как, напротив, в печали он считал его неизбежно несчастным. Однако справедливо, что верить в это так истово, как это делал он, есть знак чрезмерного суеверия: ведь, по сообщению Платона[62], Сократ даже не выходил из своего дома, когда его гений предостерегал его от этого. Но если речь идет о важных поступках в тех случаях, которые столь сомнительны, что благоразумие не может определить верную линию поведения, мне кажется, есть все основания следовать совету своего гения; при этом полезно быть вполне убежденным в том, что дела, предпринимаемые без внутреннего сопротивления и с той свободой, которая обычно сопровождает радостное настроение, непременно будут иметь для нас успешный исход.

Итак, я осмеливаюсь побуждать Ваше высочество, ввиду того что Вы находитесь в таком месте, где близкие предметы дают Вам одно лишь удовлетворение, чтобы Вы сами попытались стать довольной. Мне кажется, Вам это легко удастся, если Вы будете мысленно задерживаться лишь на близких вещах и думать о делах только тогда, когда готовитесь отправить курьера. И я думаю, то обстоятельство, что книги Вашего высочества не были доставлены Вам в надлежащий момент,— это счастье, ибо чтение их вовсе не располагает к укоренению радости в сердце, а, напротив, служит возврату печали — особенно книга этого ученого

о князьях [63], который, изображая лишь трудности, стоящие на пути государей, и жестокие предательства, кои он им советует, заставляет частных лиц, читающих эту книгу, не столько завидовать положению князей, сколько о нем сожалеть.

[...] Ваше высочество также отлично заметили, что секрет чудесного источника состоит в том, что есть немалое число бедняков, заявляющих о его достоинствах и, быть может, нанятых теми, кто надеется извлечь из этого источника выгоду. Ведь достоверно известно, что нет того лекарства, которое могло бы излечивать все недуги; однако многие, воспользовавшись этими водами и пойдя после этого на поправку, хвалят их, а о других мы ничего не слышали. [...]

ДЕКАРТ — МЕРСЕННУ [64]

Эгмонд, 2 ноября 1646 г.

[...] Уже давно я заметил, что, когда пристально смотришь на какой-нибудь сильно освещенный предмет и после этого закрываешь глаза в темноте, образ этого предмета сохраняется некоторое время в глазах. Причем он кажется разноцветным. В некоторых местах «Диоптрики» или в «Метеорах», как мне кажется, я дал объяснение этому факту: объясняется он не чем иным, как тем, что окончания глазного нерва, уходящие в основание глаза, сильно возбуждаются ярким светом и сохраняют свое движение некоторое время спустя; а по мере того как движение это утихает, оно являет нам разные тона.

Уже давно я также поставил опыт с курицей, подобный тому, какой Вы мне рекомендуете: если провести перед ее глазами кончиком пальца несколько линий, ее воображение настолько затормаживается, что она остается полностью неподвижной. Что же до формирования цыплят в яйце, то уже пятнадцать лет тому назад я читал об этом у Фабриция из Аквапенденте [65] и даже несколько раз сам разбивал яйца, дабы убедиться в этом на опыте. Однако любопытство мое простиралось дальше: я велел некогда зарезать корову, которая, как я знал, недавно затяжелела,— как раз для того, чтобы рассмотреть зародыш. А узнав несколько позже, что мясники в этой местности часто убивают и стельных коров, я сделал так, что они доставили мне более дюжины брюшин, содержавших зародышевых телят — одни из них были величиной с мышь, другие — с крысу, а некоторые — как маленькие щенята; здесь у меня оказалось гораздо

больше материала для наблюдения, чем над курами, ибо органы телят значительно больше по своим размерам и более различимы. [...]

ДЕКАРТ [МАРКИЗУ НЬЮКАСЛУ] [66]

Эгмонд, 23 ноября 1646 г.

[...] Что касается разумения (entendement) или мысли, приписываемых Монтенем и некоторыми другими животным, то я не могу с ними согласиться. Это не значит, что я ограничиваюсь обычным мнением, что человек обладает абсолютной властью над всеми прочими живыми существами, ибо я признаю, что среди этих последних есть гораздо более сильные особи, нежели мы, и допускаю, что могут найтись и такие, которые от природы наделены хитростью, способной обмануть самых утонченных представителей нашего рода. Но я усматриваю, что они подражают нам или превосходят нас лишь в тех наших действиях, коими вовсе не руководит мысль: ведь часто случается, что мы шагаем или едим без всякой мысли о том, что́ мы делаем, и наш разум настолько непричастен к нашему отталкиванию от себя вещей, нам досаждающих, или в отражении наносимых нам ударов, что, как бы явно мы ни желали не заслонять лицо руками перед падением, мы не можем себе в этом воспрепятствовать. Я также считаю, что, если бы у нас не было никакого мышления, мы ели бы так же, как звери, не сознавая этого; и говорят, что те, кто бродит во сне, переплывают иногда водные потоки, в которых они утонули бы, если бы их разбудили. Что до движений наших страстей, то пусть они и сопровождаются у нас мыслью — поскольку мы обладаем способностью мыслить,— тем не менее совершенно очевидно, что они от этой способности не зависят, ибо часто совершаются вопреки нашей воле, а следовательно, они могут быть и у зверей, причем даже значительно более сильными, нежели у людей, хотя нельзя из этого заключить, будто звери обладают мышлением.

Наконец, в наших внешних действиях нет ничего, что позволило бы тем, кто их внимательно рассматривает, удостовериться, что наше тело не просто машина, двигающаяся сама собой, но что в ней есть также душа, имеющая мысли,— ничего, кроме слов или других знаков, производимых по поводу предстающих перед нами предметов безотносительно к каким бы то ни было страстям. Я говорю «кроме слов или других знаков», ибо немые пользуются знаками таким же образом, как мы пользуемся голосом,

причем знаки эти вполне уместны, исключая речь попугаев и не исключая речи безумцев, которая относится к предстающим пред ними объектам, хотя она и не связана с разумом. Я добавлю, что слова эти и знаки не должны относиться ни к какой страсти, причем исключаются не только восклицания радости, горя и т. п., но и все то, на что могут быть искусственно обучены животные. Ведь, если научить сороку говорить «здравствуй» своей хозяйке при ее приближении, этого можно добиться не иначе как связывая произнесение этого слова с проявлением какой-либо ее страсти; например, это может быть проявление надежды получить пищу, если ее постоянно приучают к какому-то лакомству, когда она говорит это слово; точно так же все штуки, которым обучают собак, лошадей и обезьян, суть не что иное, как проявления их страха, надежды или их радости, причем они могут проделывать все, чему их обучили, без единой мысли. Мне же кажется весьма примечательным, что слово, определенное вышеуказанным образом, присуще только человеку. Ибо хотя Монтень и Шаррон [67] говорят, что бывает бо́льшая разница между двумя людьми, нежели между животным и человеком, тем не менее не нашлось столь совершенного животного, которое использовало бы какие-то знаки, дабы дать понять другим животным нечто не имеющее никакой связи с его страстями, и не существует также настолько несовершенного человека, который бы подобными знаками не пользовался; более того, те, кто глух и нем, изобретают особые знаки, помогающие им выразить свои мысли. Это представляется мне весьма сильным аргументом, доказывающим, что причина того, что животные не разговаривают, подобно нам, заключается в том, что у них нет ни единой мысли, а вовсе не в том, что им недостает каких-то органов речи. И нельзя говорить, будто они разговаривают между собой, хотя мы их не понимаем: ведь, подобно тому как собаки и некоторые другие животные выражают нам свои страсти, они выражали бы нам также свои мысли, если бы их имели.

Я хорошо знаю, что животные многое делают значительно лучше нас, но это меня не изумляет: ведь именно это показывает, что они действуют естественно, с помощью природных пружин, подобно часам, гораздо лучше показывающим время, нежели нам могло бы помочь это сделать наше суждение. И несомненно, что, когда ласточки прилетают по весне, они действуют при этом подобно часам. Все, что выполняют пчелы, имеет ту же природу, точно так же как правильный ряд журавлей при полете и порядок,

соблюдаемый обезьянами во время боя — если только верно, что они его соблюдают; наконец, инстинкт, заставляющий пчел погребать своих мертвых, не более удивителен, чем инстинкт собак и кошек, скребущих землю, чтобы закопать в нее свои экскременты, хотя они почти никогда не выполняют этого до конца — последнее показывает, что их действиями руководит лишь инстинкт, а не мысль. Можно только сказать, что, хотя животные не выполняют никаких действий, кои могли бы убедить нас в том, что они мыслят, тем не менее, поскольку органы их тел не очень отличаются от наших, можно предполагать, что с этими органами — в чем мы на опыте убеждаемся и в отношении нас самих — сопряжено какое-то мышление, хотя такого рода мышление животных гораздо менее совершенно, нежели наше. На это мне нечего возразить, кроме одного, а именно, если бы животные мыслили так, как мы, они, как и мы, обладали бы бессмертной душой; однако это невероятно, ибо нет никаких оснований делать подобное предположение для некоторых животных, не предполагая того же самого для всех, но среди животных слишком много несовершенных видов — таких, как устрицы, губки и т. д., — чтобы можно было в это поверить.

ДЕКАРТ — ШАНЮ [68]

Эгмонд, 1 февраля 1647 г.

Сударь,

любезное письмо, которое я только что от Вас получил, не позволяет мне взять себе передышку раньше, нежели я Вам отвечу. И хотя Вы предлагаете мне в нем вопросы, кои и более ученые люди, чем я, едва ли могли бы исследовать за короткий срок, тем не менее, поскольку я хорошо знаю, что, даже затратив много времени, я не смог бы их полностью разрешить, я предпочитаю поскорее письменно изложить то, что продиктует мне мое рвение, нежели размышлять об этом на досуге и все равно не написать потом ничего лучшего.

Вы желаете знать мое мнение по трем вопросам: 1. *Что такое любовь? 2. Один ли только естественный свет учит нас любви к Богу? 3. Которое из двух нарушений умеренности и из дурных привычек хуже — любовь или ненависть?*

Отвечая на первый вопрос, я скажу, что провожу различие между чисто интеллектуальной, или разумной, любовью и страстью. Первая, на мой взгляд, имеет следующее значение: когда наша душа замечает какое-то

благо — наличествующее или отсутствующее, которое она признает для себя удобным, она как бы добровольно сливается с ним или, иначе говоря, начинает рассматривать себя совокупно с ним как единое целое, коего оно является одной частью, а она — другой. Вследствие этого, если данное благо наличествует или, иначе говоря, если душа им располагает либо, наоборот, оно ею владеет, наконец, если она сливается с ним не только в силу своей воли, но и реально, на самом деле, таким способом, какой ей подходит для слияния с ним, ее волевой аффект, сопровождающий сознание, что она обладает тем, что для нее есть благо, является радостью; если же оно отсутствует, волевым аффектом души, сопровождающим сознание, что она этого блага лишена, будет печаль; аффектом же, сопровождающим сознание души, что для нее было бы хорошо этого блага достигнуть, является желание. И все эти волевые аффекты, из коих складывается любовь, — радость, печаль и желание — постольку, поскольку это разумные мысли, а не страсти, могли бы находиться в нашей душе, даже если бы она вовсе не имела тела. Ведь, к примеру, если бы она заметила, что в природе можно познать много прекрасных вещей, воля ее непреложно была бы направлена на то, чтобы любить такое познание или, иначе говоря, чтобы рассматривать его как принадлежащее ей. Если же она при этом увидит, что обладает таким познанием, она испытает от этого радость; а заметив, что она такого познания лишена, она испытает печаль; когда же она усмотрит, что для нее хорошо достичь такого познания, она испытает желание. Во всех этих волевых аффектах для нее не будет ничего темного, такого, чего бы она в совершенстве не знала — лишь бы она задумалась над своими мыслями.

Но пока наша душа сопряжена с телом, эта разумная любовь обычно сопровождается другой любовью, которую можно назвать чувственной или сенситивной и которая, как я уже подытожил на с. 461 моего французского издания «Первоначал» в отношении страстей, вожделений и чувств, есть не что иное, как смутная мысль, возбуждаемая в нашей душе неким нервным аффектом и располагающая ее к указанной более ясной мысли, в коей заключена разумная любовь. Ведь, как при жажде ощущение сухости в глотке есть смутная мысль, располагающая нас к желанию пить, но в то же время не есть само это желание, так и в любви ощущают некий жар в области сердца и прилив крови к легким, заставляющий нас даже

раскинуть руки как бы с намерением что-то обнять, и это создает в нашей душе готовность и волю к слиянию с являющимся ей объектом. Однако мысль, заставляющая душу ощущать этот жар, отлична от той, что вызывает ее слияние с объектом; иногда даже случается, что такое чувство любви живет в нас без того, чтобы воля наша стремилась любить какой-то объект — ибо мы не встречаем объект, достойный, по нашему мнению, любви. Может статься и наоборот, что нам известно какое-то очень ценное благо и мы сливаемся с ним добровольно, не испытывая к нему никакой страсти, поскольку наше тело к ней не расположено.

Однако обычно эти два вида любви встречаются вместе: ведь между тем и другим существует такая связь, что, когда душа считает какой-то объект достойным своего внимания, это немедленно располагает сердце к аффектам, возбуждающим любовную страсть, а когда сердце находится в таком состоянии по другим причинам, это заставляет душу усматривать приятные качества в объектах, в которых в другое время она заметила бы одни недостатки. Поэтому нельзя считать чудом, когда определенные движения сердца таким образом естественно сливаются с определенными мыслями, с которыми у них нет ни малейшего сходства. Ведь благодаря тому, что природа нашей души допускает ее соединение с телом, душа обладает также свойством сопрягать каждую свою мысль с некоторыми аффектами или другими состояниями своего тела таким образом, что, когда те же состояния наступают в теле в другой раз, они побуждают душу к подобной же мысли; и наоборот, когда в душу возвращается та же мысль, она подготавливает тело к состоянию, подобному прежнему. Точно так же когда изучают какой-то язык, то буквы или произношение определенных слов, являющиеся вещами материальными, связывают с их значениями, кои суть мысли, так что, когда позднее опять слышат те же слова, подставляют те же значения; наоборот, воспринимая те же значения, мы вспоминаем те же слова.

Однако ранние состояния нашего тела, которые сопровождали наши мысли при появлении нас на свет, должны были, несомненно, слиться с ними более тесным образом, нежели те состояния, которые сопровождали наши мысли потом. Дабы исследовать происхождение того жара, который мы ощущаем в области сердца, а также других состояний тела, сопровождающих любовь, я принимаю во внимание, что с первого же момента сопряжения нашей души

с телом она, как это весьма вероятно, испытала радость, а непосредственно вслед за этим любовь, как затем, возможно, и ненависть и печаль; я считаю также, что те же состояния тела, вызывавшие в тот момент в душе эти страсти, впоследствии естественным образом продолжали сопровождать наши мысли. Я полагаю, что первой страстью души была радость, ибо невозможно поверить, что душа была помещена в тело, не допустив, что оно было к этому расположено, а поскольку существовала такая расположенность, это естественно давало нам радость. Я также утверждаю, что любовь приходит к нам позже по той причине, что материя нашего тела постоянно снашивается и утекает, подобно речной воде, и потому необходимо, чтобы она восстанавливалась за счет притока новой материи; следовательно, было бы невероятно, чтобы наше тело находилось в здоровом состоянии, если бы оно не располагало некоей новой материей, способной служить ему источником питания, с которой душа наша добровольно сливалась бы, испытывая к ней при этом чувство любви; точно так же, если впоследствии такой источник питания будет отсутствовать, душа испытает чувство печали. И если вместо этой материи у тела будет другая, неспособная его питать, душа испытает к своему телу ненависть.

Это суть четыре страсти, кои я считаю у нас первичными, единственными, какие мы имели в себе до рождения; я также полагаю, что они представляли собой тогда лишь очень смутные ощущения или мысли. Ведь душа наша тогда была настолько тесно сопряжена с материей, что не располагала свободой для чего-либо другого, кроме различных телесных впечатлений; и хотя через несколько лет она начинает приобщаться к иным радостям и видам любви — не тем, что зависят лишь от здорового строения тела и его соответствующего питания,— однако все, что в этих новых радостях и любовных чувствах есть интеллектуального, всегда сопровождается первичными ощущениями, которые она получила от тела, а также наличествовавшими в нем тогда движениями или естественными функциями. Таким образом, поскольку до рождения наша любовь имела своей причиной подходящее питание, которое, в изобилии поступая в печень, сердце и легкие, вызывало в них более высокий жар, нежели обычно, ныне этот жар всегда сопровождает любовь, хотя последняя проистекает совсем от иных причин. Если бы я не опасался быть чересчур многословным, я бы обстоятельно показал,

что все прочие состояния нашего тела, сопряженные в самом начале нашей жизни с этими четырьмя страстями, сопровождают их и поныне. Но скажу лишь, что именно смутные ощущения нашего младенчества, оставаясь сопряженными с разумными мыслями, побуждающими нас любить то, что мы считаем достойным любви, являются причиной того, что нам трудно познать природу этого чувства. Добавлю к этому, что многие другие страсти — такие, как радость, печаль, желание, страх, надежда и т. п.,— смешиваясь различным образом с любовью, затрудняют понимание ее значения. Особенно примечательно это в отношении желания: его так часто принимают за любовь, что это служит причиной различения двух видов любви: одна из них именуется благосклонностью, и в ней желание не играет значительной роли, другую же называют вожделением, и она представляет собой чрезмерное желание, основанное зачастую на слабой любви.

Однако для изложения всего, что относится к этой страсти, надо было бы написать пухлый том; и хотя природа ее побуждает к самому активному общению, так что я склонен попытаться сказать Вам о ней более того, что я знаю, я лучше от этого воздержусь, дабы мое длинное письмо не вызвало у Вас скуку. Итак, я перехожу ко второму Вашему вопросу, гласящему: *Один ли только естественный свет учит нас любви к Богу и можно ли любить Бога под влиянием этого света?* Я полагаю, что существуют две веские причины, чтобы в этом сомневаться. Первая состоит в том, что рассматриваемые обычно атрибуты Бога настолько высоки по сравнению с нами, что мы никоим образом не постигаем, что они могут иметь к нам какое-то отношение, а посему исключается наше добровольное с ними слияние. Вторая причина следующая: в Боге нет ничего доступного нашему воображению, а это приводит к тому, что, хотя к Богу можно питать некую интеллектуальную любовь, немыслимо испытывать к нему любовь чувственную: ведь эта последняя должна была бы пройти через воображение на своем пути от рассудка к чувству. Поэтому я не удивляюсь, когда некоторые философы склоняются к тому, что одна лишь христианская религия помогает нам возлюбить Бога — тем, что учит нас таинству причастия, через которое Бог как бы снисходит до уподобления себя людям; философы эти также считают, что те, кто, не ведая этого таинства, казалось бы, испытывали любовь к какому-то Божеству, на самом деле испытывали ее не к истинному Богу, но всего лишь к неким идолам, коим они давали

имя Божества: ведь точно так же Иксион [69], если верить поэтам, обнимал облако вместо царицы богов. Тем не менее я нисколько не сомневаюсь в том, что мы способны испытывать истинную любовь к Богу силою одной лишь нашей природы. Я не утверждаю, что любовь эта без благодати будет достойной — я оставляю этот вопрос на усмотрение теологов; но я осмеливаюсь сказать, что по сравнению с земной жизнью это самая восхитительная и самая полезная страсть, какую мы только способны испытывать; она может стать также самой сильной, хотя для этого требуется самая внимательная медитация, ибо наше внимание постоянно отвлекается присутствием иного рода объектов.

Путь, которым, по моему мнению, надо следовать, дабы достичь любви к Богу,— это размышление над тем, что такое ум (esprit), или вещь, которая мыслит, в чем природа нашей души имеет некоторое сходство с природой Бога. Так мы приходим к убеждению, что душа наша — это эманация высшей интеллигенции (intelligence) et divinae quasi particula aurae [70]. И даже, поскольку наше познание, как представляется, постепенно возрастает до бесконечности, а божественное познание, будучи бесконечным, является как бы целью нашего, если мы не направим наше созерцание глубже, мы можем прийти к безрассудному желанию стать богами и таким образом, в силу великой ошибки, возлюбить лишь божественность, но не Бога. Однако если наряду с этим мы примем в соображение бесконечность его могущества, силою которого он создал столь великое множество вещей, малейшей частицей коего мы являемся, а также беспредельность его провидения, позволяющего ему охватить единой мыслью все, что было, есть, будет и может случиться, и безошибочность его решений, которые никак не нарушают нашей свободы воли, но никоим образом не могут быть отменены; если, наконец, мы посмотрим, с одной стороны, на наше ничтожество, а с другой — на величие всего созданного и отметим, насколько все это зависит от Бога, если мы будем рассматривать вещи с точки зрения его всемогущества, не ограничивая их пределами земного шара, как того желают сторонники учения о конечности мира, созерцание всех этих вещей наполнит человека, который их хорошо понимает, столь безграничной радостью, что, сколь бы он ни был несправедлив и неблагодарен в отношении Бога — вплоть до того, что он мечтает занять его место,— он все же поймет, что достаточно пользовался милосердием Бога, позволившего ему прийти к такого рода познаниям.

Итак, полностью сливаясь с ним по доброй воле, человек любит Бога столь совершенной любовью, что больше не желает ничего на свете, кроме исполнения Божьей воли. Это и причина того, что он не боится больше ни смерти, ни страданий, ни житейских невзгод: он знает, что с ним не может случиться ничего, помимо определенного Богом; при этом он настолько чтит Божью волю, почитая ее справедливой и неизбежной, и настолько сознает необходимость полной своей от нее зависимости, что, даже когда он ждет смерти или еще какого-то зла и мог бы вопреки ожиданию что-то изменить, он не желает этого делать. Однако если он не отвергает бед или печалей, поскольку они для него исходят от Божьего провидения, то еще менее того он отвергает все блага или дозволенные, законные удовольствия, кои он может получать в этой жизни, ибо они проистекают из того же источника; принимая их с радостью и не опасаясь при этом никакого зла, он бывает совершенно счастлив благодаря своей любви к Богу.

Верно, что душе необходимо тщательно отвлечься от своей связи с чувствами, чтобы представить себе истины, вызывающие в ней указанную любовь; поэтому создается впечатление, будто она не в состоянии сообщить эту любовь нашей способности воображения, дабы возбудить эту страсть. Однако я не сомневаюсь в том, что она все-таки сообщает ей это чувство. Ибо хотя мы не можем вообразить себе никаких свойств Бога, являющегося объектом нашей любви, мы тем не менее можем вообразить саму эту любовь, состоящую в том, что мы жаждем слиться с каким-то объектом; в отношении к Богу это означает, что мы рассматриваем себя как крохотную частичку всей необъятной массы вещей, им созданных. Ведь, поскольку объекты многоразличны, с ними можно сливаться или соединять их с собою различными способами, и одной лишь идеи этого слияния и соединения довольно для возбуждения жара в области сердца и весьма сильной страсти.

Верно также, что наше словоупотребление и правила вежливости не допускают, чтобы мы говорили тем, чье положение неизмеримо выше нашего, что мы их любим; допустимо сказать лишь, что мы их уважаем, чтим, высоко ценим и преисполнены благоговейного рвения им служить. Мне кажется, причина этого в том, что взаимная дружба человека с человеком делает этих людей до некоторой степени равными, а когда мы пытаемся заслужить любовь кого-то великого, то, если мы ему говорим, что любим его, он может подумать, будто мы ставим себя с ним на корот-

кую ногу и тем самым наносим ему ущерб. Однако, поскольку у философов не в обычае давать различные наименования вещам, подпадающим под одно и то же определение, и поскольку я не ведаю иного определения любви, кроме как наименования ее страстью, заставляющей нас добровольно сливаться с каким-то объектом, не различая, равен ли нам этот объект, больше ли он нас или меньше, я полагаю, что, говоря языком философии, я должен сказать, что можно любить Бога.

И если я попрошу Вас ответить мне, положа руку на сердце, любите ли Вы или нет великую королеву, при которой Вы теперь состоите [71], Вы можете сколько угодно говорить, что испытываете к ней одно лишь уважение, преклонение и восхищение,— все равно я буду считать, что одновременно Вы испытываете к ней весьма горячее чувство. Ведь стиль Ваш так гладок, когда Вы о ней говорите, что хотя я, безусловно, верю всему тому, что Вы о ней рассказываете, ибо я знаю Вашу правдивость и слышал, как Вы то же самое говорили другим, однако я не верю, что Вы могли бы писать о ней в таких выражениях, если бы не были преисполнены великого рвения; трудно также поверить, что, находясь вблизи такого светоча, Вы не восприняли от него частицы тепла.

Любовь, которую мы испытываем по отношению к объектам, стоящим выше, чем мы, бывает не меньшей, нежели наша любовь по отношению к прочим; я полагаю, что, наоборот, по природе своей она более совершенна и заставляет нас с бо́льшим пылом соблюдать интересы того, кого мы любим. Ведь природа любви заставляет нас рассматривать себя как единое целое с любимым объектом и всего лишь как часть этого целого; мы переносим на сохранность этого целого свою привычную заботу о самих себе таким образом, что сберегаем лично для себя лишь столь большую или столь малую часть, какой она нам представляется в том целом, коему мы подарили свое чувство. Так, если мы добровольно сливаемся с объектом, который мы почитаем ниже себя — например, если мы любим цветок, птицу, строение или что-либо в этом роде, то, какого бы совершенства ни достигала такая любовь в своем истинном назначении, это не может заставить нас рискнуть жизнью во имя сохранности этих вещей, поскольку они представляют собой не более благородные части целого, составляемого ими в совокупности с нами, нежели наши ногти и наши волосы в совокупности с нашим телом: ведь было бы весьма странным рисковать всем телом ради сохранности

волос. Но когда два человека взаимно любят друг друга, благорасположение требует, чтобы каждый из них ценил другого выше самого себя; поэтому дружба их несовершенна, если они не способны сказать один в защиту другого: Me me adsum qui feci, in me convertite ferrum [72]. Точно так же, когда частное лицо добровольно соединяется со своим государем или же со своей родиной, если любовь его совершенна, он может считать себя всего лишь мельчайшей крупицей целого, возникшего из его слияния с ними; а посему, служа им, он не боится пойти ради них на верную смерть, так же как он не боится выпустить немного крови из своей руки ради улучшения самочувствия всего тела. Можно каждодневно наблюдать примеры подобной любви даже у людей низкого звания: они охотно отдают свою жизнь во имя благополучия своей родины или ради защиты высокородного человека, коего они чтут. Вследствие этого очевидно, что наша любовь к Богу должна быть несравненно выше и совершеннее, чем любая другая.

Я не боюсь того, что эти метафизические мысли зададут трудную задачу Вашему уму: ведь я знаю высокую меру его способностей. Но, признаюсь, они утомили мой ум, а присутствие чувственно воспринимаемых объектов не позволяет мне слишком долго на этих мыслях задерживаться. Поэтому я перехожу к третьему вопросу, а именно: *Которое из двух нарушений умеренности хуже — любовь или ненависть*? Однако мне труднее ответить на этот вопрос, чем на два предыдущих, поскольку здесь Вы не столь ясно изложили свое намерение; сомнение же это можно понимать в разных смыслах, каждый из которых должен быть исследован в отдельности.

Можно сказать, что одна страсть хуже другой по той причине, что она делает нас менее добродетельными, или же потому, что она больше противоречит нашему чувству удовлетворенности; наконец, она может довести нас до бо́льших излишеств и заставить нас причинить больше зла другим людям.

Первый пункт я нахожу сомнительным. Ибо, рассматривая определения этих двух страстей, я прихожу к выводу, что любовь, испытываемая нами к объекту, который ее не заслуживает, может сделать нас худшими, нежели ненависть, испытываемая нами к человеку, коего мы должны были бы любить. Происходит это потому, что гораздо большая опасность заключена в привязанности к чему-либо скверному и своем как бы преображении в эту вещь, нежели в добровольном отчуждении от того, что является

благом. Однако когда я принимаю во внимание склонности и привычки, рождающиеся из этих страстей, я меняю свой взгляд: ибо, видя, что любовь, какой бы неумеренной она ни была, всегда содержит в себе благо для своего объекта, я уже не думаю, будто она может развратить наши нравы так, как это делает ненависть, цель которой — одно лишь зло. И мы видим на опыте, что многие добрые люди мало-помалу становятся коварными, когда они вынуждены кого-нибудь ненавидеть; ибо, хотя их ненависть может быть справедливой, они столь часто представляют себе зло, которое им может быть причинено врагом, а также то, которое враг им желает, что это постепенно приучает их к хитрости. Наоборот, те, кто отдается любви, пусть даже их любовь неумеренна и легкомысленна, часто оказываются более порядочными и добрыми людьми, нежели тогда, когда их ум занят другими мыслями.

По второму пункту я не усматриваю никакой трудности: ведь ненависть всегда сопровождается печалью и огорчением. И какое бы удовольствие ни испытывали некоторые люди, причиняя зло другим, я полагаю, что в их вожделении есть нечто от дьяволов, коих всегда, согласно нашей религии, ожидает проклятие, хоть они постоянно и воображают, что отмщают Богу, терзая людей в аду. Напротив, любовь, какой бы неумеренной она ни была, приносит нам удовольствие, и, хотя поэты часто сетуют на нее в своих сочинениях, я тем не менее полагаю, что люди естественно воздерживались бы от любви, если бы не испытывали в ней больше сладости, нежели огорчений; ведь все печали, источником которых обычно считают любовь, исходят лишь от тех страстей, что ее сопровождают, а именно от безрассудных желаний и безосновательных надежд.

Но если поставить вопрос, какая из двух страстей приводит нас к бо́льшим излишествам и заставляет причинять большее зло прочим людям, то, как мне кажется, надо сказать, что это любовь. Ведь ей, естественно, присуща бо́льшая сила и энергия, нежели ненависти; при этом чувство, испытываемое к объекту малозначительному, часто бывает причиной несравненно большего числа зол, чем может причинить ненависть к более достойному человеку. Я доказываю, что ненависть имеет меньшую силу, нежели любовь, исходя из самого происхождения той и другой. Ибо если верно, что наши первые любовные чувства возникли благодаря тому, что сердце наше получало в изобилии требующееся ему питание, то наше первичное

чувство ненависти появилось, наоборот, от питания, вредного сердцу; и поскольку ныне те же аффекты сопровождают те же самые страсти, то, как было сказано выше, когда мы любим, вся наиболее чистая кровь, очевидно, в изобилии поступает из наших сосудов в сердце, что одновременно привлекает к нашему мозгу большое количество животных духов,— это вызывает в нас прилив сил, энергии и мужества; в то же время, когда мы ненавидим, горечь желчи и кислота селезенки, смешиваясь с нашей кровью, становятся причиной меньшего поступления этой последней в сердце и не столь энергичного притока животных духов к мозгу, а посему мы бываем слабее, хладнокровнее и трусливей. Опыт подтверждает сказанное мной: ведь Геркулесы, Роланды и вообще все более мужественные люди любят более горячо, нежели другие; наоборот, люди слабые и трусливые более всех склонны к ненависти. Гнев, правда, может сделать людей отважными, однако при этом он заимствует свою энергию от любви, питаемой ими к самим себе, которая всегда служит им опорой; гнев же является только спутником этой страсти. Отчаяние также побуждает нас к усилиям мужества, а страх заставляет совершать жестокости; но между этими страстями и ненавистью есть разница.

Мне остается еще показать, что любовь, питаемая нами к незначительному объекту, может принести больше зла, если она непомерна, нежели ненависть к человеку более высоких достоинств. Основание, которое я приведу, состоит в том, что зло, проистекающее от ненависти, распространяется лишь на ненавистный объект, в то время как неумеренная любовь ничего не щадит, кроме своего объекта, значимость которого очень невелика в сравнении со всеми другими объектами, которым такая любовь готовит гибель и катастрофу — как острую приправу к своему сумасбродному неистовству. Быть может, скажут, что ненависть — более близкая причина зол, приписываемых любви, ибо, если мы что-то любим, мы по той же причине ненавидим все противоположное нашему объекту. И все-таки любовь всегда более повинна, нежели ненависть, в том зле, какое вершится подобным образом, потому что именно она — его первопричина и потому что любовь к одному объекту может вызвать ненависть ко многим другим. Помимо этого отнюдь не самым большим злом, проистекающим от любви, бывает то, которое она вершит таким образом — при посредничестве ненависти: главным и наиболее опасным видом зла является то, которое она

вершит или которому попустительствует просто ради удовольствия любимого объекта или ради своего собственного удовольствия. Я вспоминаю остро́ту Теофиля, которую можно привести здесь как пример; он обращает к человеку, обезумевшему от любви, такие слова:

Что за добыча для Парижа, боги!
Какой же подвиг был любовником свершен,
Поджегшим Трои древние пороги!
И так его любовный пыл был укрощен! [73]

Это показывает, что даже самые великие и мрачные бедствия могут иногда служить, как я сказал, приправой к неумеренной любви и делать ее более приятной, поскольку они увеличивают ожидаемую за нее награду. Не знаю, совпадают ли мои мысли по этому пункту с Вашими; но заверяю Вас, что они совпадают с ними постольку, поскольку Вы обещали мне благосклонность и я, со своей стороны, горячо Вас люблю, и проч.

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [74]

Эгмонд, 10 мая 1647 г.

[...] Что касается покоя, который я прежде искал в этой стране, то я предвижу, что впредь он не будет столь полным, сколь это было бы мне желательно, ибо, не получив до сих пор полного удовлетворения за оскорбления, нанесенные мне в Утрехте, я замечаю вдобавок, что они влекут за собою новые и что существует компания теологов-схоластов, которые образовали нечто вроде лиги, призванной задушить меня клеветой. Итак, в то время как они изобретают всевозможные средства мне досадить, я должен быть настороже и защищаться: в противном случае им будет очень легко причинить мне неприятности.

[...] В течение трех или четырех месяцев известный регент теологической коллегии в Лейдене Ревиус [75] представил на обсуждение четыре направленных против меня тезиса с целью извратить смысл моих «Размышлений» и заставить читателей поверить, будто я изложил там совершенно абсурдные положения, противные славе Божьей: например, будто следует сомневаться в существовании Бога, будто я требую безусловного отрицания в течение некоторого срока существования какого бы то ни было Бога и т. п. [...] Другие тезисы были выдвинуты Тригландием, их главным профессором теологии [76]. Поэтому

мои друзья, и даже те из них, кои являются теологами, решили, что эти люди, обвиняющие меня в столь великом грехе, как богохульство, замахиваются ни много ни мало на то, чтобы предать проклятию мои мнения, как крайне опасные, с помощью какого-то Синода, где бы упомянутые лица пользовались наибольшим преимуществом, а затем вызвать недоброжелательное отношение ко мне у властей, которые бы им поверили. Дабы воспрепятствовать этому, мне необходимо противостоять этим намерениям: именно по этой причине я восемь дней тому назад написал длинное письмо попечителям Лейденской академии с требованием справедливости в связи с наветами этих двух теологов. Я пока еще не знаю, каким будет ответ; но поскольку мне известен настрой жителей этой страны и их великая почтительность не столько к достоинству и порядочности, сколько к бороде, зычному голосу и лохматым бровям их теологов, так что самые наглые и крикливые из этих последних пользуются здесь — пусть даже они кругом неправы — самой большой властью (что, впрочем, обычно для всех демократий), я не ожидаю ничего, кроме половинчатых мер, которые, отнюдь не устранив причины зла, послужат только к его затягиванию и усугублению. Я, со своей стороны, считаю себя обязанным сделать все для того, чтобы получить полное удовлетворение за нанесенные мне оскорбления, а заодно и за те, что были нанесены мне в Утрехте; в случае же, если я не добьюсь справедливости (ибо я предвижу, что задача это нелегкая), я почитаю за лучшее совсем удалиться из этих мест. [...]

ДЕКАРТ — ШАНЮ [77]

Гаага, 6 июня 1647 г.

[...] Прежде всего, я припоминаю, что кардинал Кузанский [78] и многие другие ученые теологи считали мир бесконечным, однако никогда не были порицаемы за это церковью; напротив, предполагается, что учить постигать величие творений Бога значит прославлять Творца. Мое же мнение воспринимается легче, нежели принадлежащее им, ибо я не утверждаю, что мир *бесконечен* (infiny), но лишь что он *неопределенно* велик (indéfiny). Здесь есть довольно заметное различие: ведь, чтобы сказать, что некая вещь бесконечна, для такого понимания должно иметь какое-то основание, каковое можно получить лишь от самого Бога; но чтобы сказать, что вещь эта неопределенно велика, достаточно не иметь оснований для доказательства нали-

чия у нее границ. Итак, мне представляется, что нельзя ни доказать, ни даже постичь, что материя, из которой состоит мир, имеет границы. Ведь, исследуя природу этой материи, я нахожу, что таковая состоит не в чем ином, как в обладании протяженностью в длину, ширину и глубину, и, таким образом, все, имеющее три измерения, является частью данной материи; при этом в ней не может существовать пустого пространства, т. е. пространства, не содержащего никакой материи, ибо мы не можем помыслить такое пространство, в котором мы одновременно не мыслили бы указанные три измерения, а следовательно — материю. Предполагая же мир конечным, за его пределами представляют себе некие пространства, обладающие тремя измерениями и, следовательно, являющиеся не чисто воображаемыми, как именуют их философы, но содержащими в себе материю; а поскольку эта последняя может существовать только в пределах мира, это показывает, что мир простирается за те пределы, которые ему стремятся приписать. Итак, не располагая никакими аргументами, способными доказать ограниченность мира, и, более того, не будучи в состоянии это постичь, я именую мир *беспредельным*. Однако я не должен в силу этого отрицать, что он может иметь некие границы, известные Богу, пусть для меня они и непостижимы,— вот почему я избегаю безусловного утверждения, что мир *бесконечен* [...]

[...] Теперь я перехожу к Вашему вопросу, касающемуся причин, кои часто заставляют нас любить одного человека больше, нежели другого, до того как мы узнаем, что он этого заслуживает. Я отмечаю две такие причины, одна из которых проистекает из нашего ума, а другая — из тела. Однако что касается причины, коренящейся только в нашем уме, то она предполагает такую сложность природы наших душ, что в письме я не дерзну взяться за ее разъяснение. Я буду говорить здесь лишь о телесной причине. Она состоит в определенном расположении частей нашего мозга, внесено ли в него это расположение объектами чувств или какой-либо иной причиной. Ведь объекты, воздействующие на наши чувства, приводят в движение, при посредстве нервов, некоторые части нашего мозга и образуют в нем как бы некие складки, которые разглаживаются по мере того, как объект перестает оказывать свое воздействие. Однако часть мозга, где были образованы эти складки, в дальнейшем сохраняет предрасположение к подобному же их образованию под воздействием другого объекта, чем-то напоминающего первый, хотя и не повто-

ряющего его целиком. К примеру, когда я был ребенком, я любил девочку, мою сверстницу, которая немного косила; из-за этого впечатление, возникшее в моем мозгу при виде косящих глаз, присоединялось к впечатлению, вызывающему в нем любовную страсть, таким образом, что еще долгое время спустя при виде людей, страдающих косоглазием, я испытывал бо́льшую склонность любить их, нежели кого-то другого,— единственно по причине этого их недостатка; вдобавок я не отдавал себе отчета в этой причине. Напротив, после того как я поразмыслил над этим и признал косоглазие недостатком, оно меня больше не волновало. Таким образом, когда мы склонны кого-то любить, не зная при этом причины нашего чувства, можно считать, что оно возникает оттого, что у данного человека есть нечто напоминающее свойство объекта, любимого нами ранее,— пусть мы этого и не осознаем. И хотя обычно тем, что влечет нас к любви, является скорее совершенство, нежели недостаток, тем не менее в случае, если это именно недостаток — как в том примере, что я привел,— мудрый человек не должен позволять себе целиком отдаться подобной страсти, не рассмотрев предварительно достоинств личности, к которой мы питаем страсть. Но поскольку мы не можем одинаково любить всех, в ком мы замечаем равные достоинства, я полагаю, мы только обязаны их всех одинаково уважать; и так как главное благо жизни состоит в дружбе лишь с некоторыми людьми, у нас есть все основания предпочитать тех из них, с которыми нас связывают наши тайные склонности,— при условии, что мы замечаем и присущие им достоинства. Кроме того, поскольку причина упомянутых тайных склонностей заложена в нашем уме, а не в теле, я полагаю, им всегда надо следовать; главный же признак, по которому они распознаются,— это взаимный характер склонностей ума, чего часто нельзя сказать о склонностях тела. Но доказательства Вашей любви, коими я располагаю, настолько убеждают меня во взаимности испытываемой мною к Вам склонности, что я должен быть совсем уж неблагодарным и пренебречь всеми правилами, какие я почитаю необходимыми в дружбе, чтобы не заверить Вас в своем величайшем усердии и проч.

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [79]

Париж, июль 1647 г.

Милостивая государыня,

путешествие мое не могло сопровождаться никакими несчастьями, ибо я имел великое счастье знать, что не забыт Вашим высочеством: в высшей степени благожелательное письмо, свидетельствующее об этом,— самый драгоценный дар, какой я только мог получить в этой стране. Оно сделало бы меня вполне счастливым, если бы не содержало сообщения, что болезнь, настигшая Ваше высочество перед моим отъездом из Гааги, оставила Вам какое-то недомогание в желудке. Избранные Вами лекарства, такие, как диета и прогулки, на мой взгляд, являются наилучшими, правда, после действий души, несомненно имеющих большую власть над телом, как это показывают большие изменения, производимые в нашем теле гневом, страхом и другими страстями. Но душа вовсе не в силу непосредственного волеизъявления приводит животные духи в те места, где они могут быть полезными или вредными; происходит это лишь вследствие желания или мысли о какой-либо другой вещи. Ведь строение нашего тела таково, что определенные движения в нем естественно следуют за определенными мыслями: так, можно наблюдать, что краска бросается в лицо вследствие чувства стыда, слезы следуют за сочувствием, смех — за радостью. И я не знаю мысли, более полезной для сохранения здоровья, нежели та, что несет с собой твердую убежденность и нерушимую веру в добротность устройства нашего тела, мешающую тому, кто сейчас здоров, легко поддаться болезни, если только он не допускает какого-то сильного излишества или если ему не вредит окружающий воздух либо другие внешние причины; при этом, страдая какой-то болезнью, можно просто положиться на одну только силу природы, особенно пока мы еще молоды. Такая убежденность, несомненно, более оправданна и разумна, нежели суеверие некоторых людей, которые, основываясь на совете какого-нибудь астролога или врача, дают себя убедить, будто срок их смерти точно определен, и от одного этого заболевают и довольно часто действительно умирают, как я не раз наблюдал на примере различных лиц. Однако я не мог бы избавиться от глубокой печали, если бы полагал, что недомогание Вашего высочества длится и по сей день; я предпочитаю надеяться, что оно полностью прошло.

Тем не менее жажда увериться в этом внушает мне страстное желание вернуться в Голландию.

Я предполагаю отбыть отсюда через четыре-пять дней, дабы направиться в Пуату и в Бретань для решения дел, кои меня сюда привели; но как только я смогу немного привести их в порядок, я ничего не буду желать так сильно, как вернуться в места, где я счастливо пользовался честью беседовать иногда с Вашим высочеством. Ибо, хотя здесь много людей, коих я уважаю и чту, я, однако, не вижу, что бы могло меня здесь задержать. Остаюсь, сверх всего, что я мог бы сказать, и проч.

ДЕКАРТ — ХРИСТИНЕ, КОРОЛЕВЕ ШВЕЦИИ [80]

Эгмонд, 20 ноября 1647 г.

[...] Мне остается здесь доказать, что наивысшее и самое прочное удовлетворение в жизни приносит именно это правильное применение свободы воли. Такое доказательство не кажется мне затруднительным, потому что, тщательно рассматривая, в чем именно состоит наслаждение, или удовольствие, и вообще всевозможные виды удовлетворенности, я замечаю, прежде всего, что нет удовлетворенности, которая не пребывала бы в душе полностью, хотя многие ее виды зависят от тела — точно так же как созерцает что-то душа, хотя зрение осуществляется при посредстве глаз. Затем, я примечаю, что душе может дать удовлетворение только сознание, что она устремлена к какому-то благу, причем такое мнение у нее часто являет собой лишь очень смутное представление; я даже вижу, что сопряженность души с телом есть причина того, что обычно она представляет себе определенные блага несравненно бо́льшими, чем они суть на самом деле; однако, если бы она ясно сознавала их истинную ценность, ее удовлетворенность была бы всегда соразмерна благу, из которого она проистекает. Я замечаю также, что благо должно измеряться не только ценностью вещи, являющей собой это благо, но и — главным образом — характером его отношения к нам; и помимо того, что свободная воля сама по себе является самой благородной вещью, коей мы можем располагать, ибо она в некотором роде приравнивает нас к Богу и создает видимость, что мы изъяты из-под его подданства, а потому использование свободы воли во благо есть наивысшее из всех наших благ,— помимо этого свобода воли в собственном смысле присуща именно нам и имеет

для нас огромное значение, откуда следует, что именно она — источник нашей высшей удовлетворенности. Так, мы видим, к примеру, что спокойствие духа и внутренняя удовлетворенность, испытываемая всеми, кто знает, что они никогда не преминут поступить наилучшим образом как в деле познания блага, так и в деле его обретения,— это удовольствие несравненно более сладостное, длительное и прочное, чем любые удовольствия, проистекающие из другого источника. [...]

ДЕКАРТ — МАРКИЗУ НЬЮКАСЛУ [81]

[*Март или апрель 1648 г.*]

[...] Философия, которую я разрабатываю, не является ни столь варварской, ни столь дикой, чтобы отбрасывать страсти; напротив, лишь в них я усматриваю всю сладость и блаженство сей жизни. И хотя существуют многие страсти, излишества в которых порочны, однако есть и такие, кои я почитаю тем более высокими, чем они сильнее; я помещаю признательность среди этих страстей, как и среди добродетелей. Вот почему я не мог бы считать себя ни добродетельным, ни счастливым, если бы не имел страстного желания засвидетельствовать Вам на деле во всех случаях без исключения, что я не лишен этой страсти. И поскольку в настоящее время Вы как раз предоставляете мне случай удовлетворить две Ваши просьбы, я сделаю все от меня зависящее, чтобы их как следует выполнить, хотя один из Ваших вопросов очень далек по своему содержанию от моих обычных умозрений [...]

[...] Что касается другого Вашего вопроса, то Вы, как мне кажется, сами отлично на него ответили по поводу качества познания Бога в состоянии блаженства, качества, каковое Вы отличаете от нынешнего нашего его познания как нечто интуитивное. И если этот термин Вас не удовлетворяет и Вы считаете, что интуитивное познание Бога подобно нашему или отличается от него лишь по количеству известных нам вещей, но не по самому характеру постижения, то, на мой взгляд, именно здесь Вы отклоняетесь от правильного пути. Интуитивное познание — это озарение (illustration) ума, благодаря которому он видит в божественном свете вещи, кои Бог пожелал ему открыть путем непосредственного воздействия этого божественного света на наше разумение, рассматриваемое в данном случае не как нечто действующее, но лишь как восприемник божественных излучений. А все познания, которые мы

можем получить в этой жизни от Бога без помощи чуда, проистекают либо от рассудка и успеха нашего рассуждения, выводящего их из принципов веры, коя туманна, либо от имеющихся у нас естественных идей и понятий, которые, как бы ясны они ни были, всегда будут грубыми и смутными в отношении столь возвышенного предмета. Так что те наши познания в этой области, какими мы располагаем или какие приобретаем посредством нашего разума, характеризуются прежде всего смутностью принципов, из которых они выведены, и, более того, неуверенностью, испытываемой нами во всех наших рассуждениях.

Теперь сравните эти два вида знания и судите, есть ли что-либо общее между смутным и сомнительным восприятием, сто́ящим нам многих трудов и вдобавок приносящим плоды лишь в тот момент, когда мы его получили, и чистым светом — постоянным, ясным, надежным, достающимся нам без труда и всегда пребывающим с нами.

Однако Вы можете сомневаться в том, что наш ум (esprit), когда он отчужден от тела или когда это прославленное тело не воздвигает перед нами больше препятствий, не способен испытывать подобные озарения и приобретать непосредственные познания: ведь самому этому телу наши чувства доставляют такие телесные и чувственные элементы знания, из коих наша душа уже располагает некоторыми, дарованными ей Творцом, и без коих нашему уму не дано было бы рассуждать. Я признаю, что знания эти несколько затемняются примесями телесности; но они все же дают нам первичное, дарованное, достоверное познание, в отношении которого мы больше доверяем нашему уму, нежели глазам. Разве Вы не признаете, что Вы меньше уверены в присутствии наблюдаемых Вами объектов, нежели в истинности положения: *Я мыслю, следовательно, я существую*? Однако это знание вовсе не плод Ваших рассуждений или поучений Ваших наставников: его усматривает Ваш ум, он чувствует его и ощущает; и хотя Ваше воображение, назойливо вмешивающееся в Ваши мысли, уменьшает ясность этого знания, стремясь облечь его в свои формы, тем не менее оно служит Вам доказательством способности наших душ воспринимать от Бога интуитивное знание. [...]

ДЕКАРТ [ДЛЯ АРНО] [82]

Париж, 4 июня 1648 г.

Хотя автор возражений, присланных мне вчера, не пожелал мне представиться лично или хотя бы назвать свое имя, нельзя не признать его по лучшей стороне его личности, а именно по уму. И поскольку я подмечаю такую проницательность и тонкость его ума, мне не будет стыдно, если он окажется выше меня и сумеет меня наставить. Но поскольку он прямо заявляет, что им владеет не страсть к препирательствам, а исключительно любовь к истине, я отвечу ему [83] в немногих словах, дабы приберечь остальное для личной беседы: ведь со спорщиками безопаснее общаться путем переписки, тогда как с людьми, взыскующими истины, уместнее живая беседа.

Я допускаю у памяти двойную способность, однако я убежден, что в уме младенца нет никаких чистых умозрений, но одни лишь смутные ощущения. И хотя эти смутные ощущения оставляют в нашем мозгу некие следы, сохраняющиеся там все нашу жизнь, их все же недостаточно для того, чтобы, став взрослыми, мы замечали сходство наших ощущений с теми, кои мы имели во чреве матери, и, следовательно, чтобы мы припоминали эти последние: ведь такое припоминание зависит от некоей рефлексии интеллекта, или от интеллектуальной памяти, для коей во чреве матери нет ни малейшего применения. Однако представляется необходимым, чтобы ум всегда актуально мыслил: ведь мышление составляет его существо, подобно тому как протяженность образует существо тела и не воспринимается как атрибут, способный то присутствовать, то отсутствовать, наподобие того как в теле воспринимается дробление на части или движение. [...]

ДЕКАРТ [ДЛЯ АРНО] [84]

Париж, 29 июля 1648 г.

Когда недавно будто бы от мужа, живущего в этом городе, мне были переданы возражения, я ответил совсем кратко, так как полагал, что, если что-то и было упущено, это легко могло быть восполнено в разговоре. Но коль скоро мне известно, что его нет и ныне, я не прочь ответить ему, учтиво написавшему еще раз; а так как он скрывает свое имя, дабы я невзначай не допустил какой-либо погрешности в его написании, я воздержусь от всякого вступления.

1. Мне кажется, совершенно справедливо сказано, что ум, пока он соединен с телом, не может отрешиться от чувств, коль скоро он подвергается сильнейшему воздействию их объектов, внешних или внутренних. Я добавляю еще, что он не может отрешиться, когда он связан с мозгом либо слишком влажным и мягким, какой бывает у младенцев, либо по-иному плохо устроенным, какой бывает у больных сонной болезнью, у перенесших удар, у сумасшедших, либо даже и с таким, какой обычно бывает у нас, когда мы спим крепчайшим сном; ибо всякий раз, когда мы видим во сне что-либо, о чем впоследствии вспоминаем, мы спим некрепко.

2. Дабы мы вспомнили какую-либо вещь, недостаточно, чтобы эта вещь являлась нашему уму прежде и оставила в мозгу какие-то следы, по причине которых та же самая вещь опять представляется нашей мысли; но кроме того, требуется, чтобы мы признали, что, когда она представляется второй раз, это происходит потому, что она была воспринята нами прежде. Так, поэтам часто приходят на ум какие-то стихи, относительно которых они не помнят, читали ли они их когда-либо у других поэтов, и которые, однако, не пришли бы им на ум в таком виде, если бы они не читали их где-нибудь.

Отсюда явствует, что для воспоминания достаточны не какие угодно следы, оставленные в мозгу предшествующими мыслями, а лишь те, в отношении которых ум признает, что они были в нас не всегда, а когда-то возникли вновь. Дабы ум мог это признать, он, когда они впервые были напечатлены, должен был, я полагаю, воспользоваться чистым разумением именно для того, чтобы заметить, что вещь, которая представлялась ему тогда, нова, или не представлялась ему ранее, ибо не может быть никакого телесного следа этой новизны. Так вот, если я писал где-то, что мысли младенцев не оставляют в их мозгу никаких следов, я разумел следы, которые достаточны для воспоминания, т. е. те, относительно которых мы, когда они напечатлеваются, замечаем посредством чистого разумения, что они новы; точно так же, как мы говорим, что нет никаких следов людей на равнине, где мы не примечаем отпечатавшихся очертаний никакой человеческой стопы, хотя, быть может, на ней много неровностей, которые образованы человеческими стопами и потому в другом смысле могут быть названы следами людей. Наконец, как мы проводим различие между прямым и отраженным ви́дением в том, что одно зависит от первого пересечения

лучей, а другое — от второго, так первые и простые мысли младенцев (коль скоро они ощущают боль от того, что какое-нибудь пучение распирает их кишечник, либо удовольствие от того, что их питает богатая соками кровь) я называю *прямыми*, а не отраженными (non reflexas); когда же взрослый человек ощущает что-либо и одновременно воспринимает, что он не ощущал этого ранее, это второе восприятие я называю *рефлексией* (reflexionem) и отношу его лишь к разуму, хотя оно настолько связано с ощущением, что оба происходят одновременно и кажутся неотличимыми друг от друга.

3. Двусмысленность слова *мышление* я пытался устранить в § 63 и 64 первой части «Первоначал». Ведь как протяженность, составляющая природу тела, весьма отличается от различных фигур, или модусов протяженности, в которые она облекается, так мышление, или мыслящая природа, в которой, как я полагаю, заключена сущность человеческого ума, есть нечто совсем иное, нежели тот или другой акт мышления; и от ума самого по себе зависит то, что он производит те или другие акты мышления, но не то, что он есть мыслящая вещь, подобно тому как и от пламени самого по себе, как от производящей причины, зависит то, что оно вытягивается в ту или другую сторону, но не то, что оно есть протяженная вещь. Итак, под мышлением я разумею не что-то всеобщее, охватывающее все модусы мышления, а особую природу, которая восприемлет все эти модусы, подобно тому как и протяженность есть природа, которая восприемлет все фигуры.

4. Одно дело — сознавать наши мысли в то время, когда мы мыслим, и другое — вспоминать о них впоследствии; так, в своих снах мы не мыслим ни о чем без того, чтобы в то же самое мгновение не сознавать нашу мысль, хотя чаще всего мы тотчас же о ней забываем. Истинно и то, что мы не сознаем тот способ, каким наш ум посылает животные духи в те или другие нервы, ибо этот способ зависит не только от ума, но и от соединения ума с телом; тем не менее мы сознаем всякое действие, посредством которого ум возбуждает нервы, поскольку такое действие есть в уме, ведь оно в нем не что иное, как склонность воли к тому или другому движению; эта склонность воли сопровождается распространением духов в нервах и всем остальным, что требуется для данного движения; и происходит это благодаря соответствующему расположению тела, которого ум может и не знать, а также благодаря соединению ума с телом, которое ум, конечно, сознает, ведь

иначе он не склонял бы свою волю к тому, чтобы приводить в движение члены.

А то, что ум, который является бестелесным, может приводить в движение тело, ежедневно показывает нам не какое-либо рассуждение или сравнение, почерпнутое из других вещей, а достовернейший и очевиднейший опыт; ведь это одна из тех вещей, которые известны сами по себе и которые мы лишь затемняем, когда хотим объяснить их через другие вещи. Тем не менее воспользуюсь здесь одним сравнением. Многие философы, которые считают тяжесть камня реальным качеством, отличным от камня, думают, что они достаточно хорошо понимают, каким образом это качество может двигать камень по направлению к центру Земли, ибо они считают, что относительно этого они обладают достоверным опытом. Я же, убедившись в том, что нет никакого подобного качества в природе вещей и потому — никакой истинной идеи его в человеческом разуме, полагаю, что они пользуются имеющейся у них идеей бестелесной субстанции для того, чтобы представить себе эту тяжесть; так что нам не труднее понять, каким образом ум движет телом, нежели им — понять, каким образом такая тяжесть влечет камень вниз. Неважно, что они говорят, будто эта тяжесть не является субстанцией; ведь на самом деле они понимают ее как субстанцию, поскольку полагают, что она реальна и в силу некоего могущества (а именно божественного) может существовать без камня. Неважно также, что они считают, будто она телесна; ведь если под телесным мы подразумеваем то, что, хотя и будучи иной природы, имеет отношение к телу, то и ум может быть назван телесным, коль скоро он способен соединяться с телом; если же под телесным мы подразумеваем то, что причастно природе тела, то эта тяжесть является телесной не более, чем человеческий ум.

5. Я не понимаю последовательную длительность вещей, которые движутся, или даже самого движения, иначе, чем длительность неподвижных вещей; ведь «раньше» и «позже» всякой длительности становятся известными мне через «раньше» и «позже» последовательной длительности, которую я обнаруживаю в моем мышлении, с коим другие вещи сосуществуют.

6. Трудность, состоящая в признании невозможности пустоты, возникает, кажется, прежде всего из-за того, что мы недостаточно учитываем, что у «ничто» не может быть никаких свойств (ибо в противном случае, видя, что в том

пространстве, которое мы называем пустым, есть истинная протяженность и, следовательно, все свойства, кои требуются для природы тела, мы не говорили бы, что оно совершенно пусто, т. е. является чистым «ничто»), и, далее, из-за того, что мы прибегаем к божественному могуществу и, зная, что оно бесконечно, не замечаем, как приписываем ему действие, которое заключает противоречие в понятии, т. е. не может быть нами понято. Мне же кажется, что никогда не следует говорить о какой-либо вещи, что она не может быть произведена Богом; ведь, коль скоро всякое основание истинного и благого зависит от его всемогущества, я не отважился бы даже сказать, что Бог не может сделать так, чтобы гора была без долины, или так, чтобы один и два не составляли три, но лишь говорю, что он наделил меня таким умом, что я не в состоянии представить себе гору без долины или сумму одного и двух, которая не равнялась бы трем, и т. д., и говорю, что подобные вещи заключают в себе в моем понимании противоречие. Я полагаю, что это то же самое, что сказать о пространстве, что оно совершенно пусто, или о «ничто» — что оно протяженно, или о вселенной — что она ограниченна; ибо невозможно вообразить какую-либо границу мира, за которой бы я не помыслил протяженности; и я не могу также представить себе бочку настолько пустую, что в ее полости не было бы никакой протяженности и потому в ней не было бы и тела; ибо везде, где есть протяженность, необходимо есть и тело.

ДЕКАРТ — МОРУ [85]

Эгмонд, 5 февраля 1649 г.

УЧЕНЕЙШЕМУ И ЛЮБЕЗНЕЙШЕМУ ГОСПОДИНУ ГЕНРИХУ МОРУ РЕНЕ ДЕКАРТ

Похвалы, коими ты меня осыпаешь, любезнейший муж, свидетельствуют не столько о какой-то моей заслуге — ибо ни одна из них не способна эти хвалы уравновесить,— сколько о твоем ко мне благоволении. Однако это благоволение, почерпнутое исключительно из чтения моих сочинений, столь явно обнаруживает благородную искренность твоей души, что отдает меня, до сих пор тебя не знавшего, в полное твое распоряжение. Итак, я весьма охотно отвечу на все твои вопросы.

1. Первый вопрос: *почему, определяя тело, я называю его субстанцией протяженной, а не чувственно восприни-*

маемой, осязаемой или непроницаемой? Но ты вынужден по установившейся привычке, если *субстанция* именуется *чувственно воспринимаемой*, ограничивать ее областью наших чувств; а ведь таким образом выявляется лишь какое-то одно свойство, а не целокупная природа вещи, которая — поскольку вещь может существовать даже при полном отсутствии людей — несомненно, не зависит от наших чувств. Поэтому я не понимаю твоих слов относительно высшей необходимости для всякой материи быть ощутимой. Напротив, любая материя оказалась бы совершенно неощутимой, если бы она разделялась частичками наших сухожилий на значительно меньшие части, каждая из которых по отдельности достаточно быстро приводилась бы в движение.

Мой аргумент, который ты именуешь *неуклюжим и почти софистическим*, я привел лишь для опровержения мнения тех, кто вместе с тобой полагает, будто всякое тело чувственно воспринимаемо: по-моему, он явно и доказательно это мнение опровергает. Ведь тело способно сохранять всю свою телесную природу, хотя оно и не ощущается ни как мягкое, ни как твердое, ни как холодное или горячее — одним словом, не обладает никаким чувственным качеством.

Но для того чтобы впасть в ошибку, кою ты, по-видимому, намерен мне приписать, пользуясь примером воска, который хотя он может не быть ни квадратным, ни круглым, однако не может не иметь какой-то формы, я должен был бы в соответствии с моими основоположениями, согласно которым все чувственные качества состоят лишь в том, что частицы тела либо движутся, либо определенным образом покоятся, заключить, что тело может существовать, хотя никакие его части не движутся и не покоятся; однако такая мысль мне никогда не приходила в голову. Итак, тело неправильно определять как чувственно воспринимаемую субстанцию.

Теперь посмотрим, не более ли уместно именовать тело *непроницаемой или осязаемой субстанцией*?

Но опять-таки эта осязаемость и непроницаемость тела всего лишь то же самое, что способность смеяться у человека, или, согласно законам логики, особенность четвертого порядка, а не подлинное и существенное видовое различие, каковое я усматриваю в протяженности; и коль скоро мы не определяем человека как «смеющееся животное», так и тело определяется не его непроницаемостью, но его протяженностью. Это подтверждается тем, что осязаемость

и непроницаемость соотносятся с частями и предполагают понятие делимости и предельности; мы же способны постигать непрерывное тело неограниченного размера (indeterminatae magnitudinis), или, иначе говоря, беспредельное (indefinitum), в коем нельзя наблюдать ничего, кроме протяженности.

Но, говоришь ты, *Бог и ангел, а также любая другая сама по себе сущая вещь протяженны, так что определение твое шире определяемого.* Однако я не привык препираться относительно наименований, так что, если кто на основании пребывания Бога повсюду скажет, что он некоторым образом протяжен, не стану против этого возражать. Но я отрицаю, что истинная протяженность, как ее все обычно себе представляют, имеется у Бога, у ангелов, у нашего ума, наконец, у любой другой субстанции, не являющейся телом. А именно, под протяженным бытием все вообще понимают нечто доступное воображению (я оставляю открытым вопрос о том, реальное ли это бытие или мыслимое (ens rationis), причем воображение может различать в этом бытии отдельные части определенной величины и очертаний, одна из которых никоим образом не может быть другой; одни из этих частей могут также переноситься воображением на место других, но две из них невозможно вообразить одновременно в одном и том же месте. Между тем ничего подобного нельзя сказать ни о Боге, ни о нашем уме; ведь они не доступны воображению, но лишь умопостигаемы, в них нельзя различить части, особенно части, обладающие определенными размерами и очертаниями. Наконец, мы легко постигаем, что и человеческий ум, и Бог, и множество ангелов одновременно могут целиком находиться в одном и том же месте. Отсюда с очевидностью вытекает, что ни одна бестелесная субстанция не может быть протяженной в собственном смысле этого слова. Я понимаю их наподобие неких способностей (virtutes) или сил, кои хотя и присущи протяженным объектам, однако сами протяженными не бывают: к примеру, хотя в раскаленном железе есть огонь, последний не есть тем самым железо. Причина, по которой некоторые смешивают понятие субстанции с понятием протяженной вещи,— предрассудок, в силу которого эти люди считают существующими и умопостигаемыми лишь вещи, доступные воображению; при этом воображению действительно доступно лишь то, что является некоторым образом протяженным. Поистине, подобно тому как о здоровье допустимо говорить применительно к одному только человеку, хотя

по аналогии говорят о здоровье и медицины, и мягкого климата, и многих других вещей, так и я называю протяженной лишь вещь, доступную воображению, поскольку она обладает частями, расположенными вне других ее частей и имеющими определенные размеры и очертания, хотя по аналогии именуются протяженными и иные вещи.

2. Переходя ко второму твоему сомнению и исследуя, что именно представляет собой описанное мною протяженное бытие, мы обнаруживаем, что оно полностью идентично пространству, которое толпа считает иногда заполненным, иногда пустым, иногда реальным, а иногда и воображаемым. Ведь в пространстве, сколь бы оно ни было воображаемым и пустым, все с легкостью могут себе представить различные части определенной величины и формы и мысленно перенести одни из них на место других; однако никоим образом невозможно представить себе две взаимопроникающие части одновременно находящимися в одном и том же месте, поскольку здесь заключено противоречие и никакая часть пространства не уничтожается. Поскольку я рассматривал столь реальные свойства как присущие одному лишь реальному телу, я осмелился утверждать, что вообще не существует совершенно пустого пространства и что любое протяженное бытие есть подлинное тело. Я ничуть не сомневался в том, что расхожусь здесь во мнении с великими мужами — Эпикуром, Демокритом, Лукрецием: ведь я понимал, что они не имеют какого-то твердого основания, но находятся во власти предрассудка, коим мы все были заражены с раннего детства. Ибо, несмотря на то, что наши чувства далеко не всегда являют нам внешние тела, разбросанные повсюду, но лишь постольку, поскольку эти тела имеют к нам отношение и могут нам повредить или принести пользу (как я предупредил в § 3 второй части) [86], все мы считали, будучи еще малолетними, что на свете нет ничего, кроме объектов, являемых нам чувствами, а потому и не существует иных тел, кроме тех, что мы ощущаем; все те места, в которых мы ничего не ощущали, мы считали пустыми. И поскольку этот предрассудок никогда позднее не был отброшен Эпикуром, Демокритом, Лукрецием, я не должен подчиняться их авторитету.

Однако я изумлен тем, что человек, в прочих отношениях весьма проницательный, видя, что он не может отрицать наличие какой-то субстанции в любом месте — поскольку там поистине обнаруживаются все свойства протяженности,— предпочитает, однако, говорить, будто про-

странство, в коем нет тел, заполнено божественной протяженностью,— вместо того чтобы признать, что вообще не может существовать никакого пространства без тела. Ведь, как я уже сказал, эта предполагаемая протяженность Бога никоим образом не может быть субъектом истинных свойств, отчетливейшим образом воспринимаемых нами в любой части пространства. Кроме того, Бог непредставим и неделим на части, кои измеримы и обладают определенными очертаниями.

Но ты легко допускаешь, что по природе не существует пустого пространства. Тебя волнует божественное могущество, коему ты приписываешь способность уничтожить все то, что содержится в каком-то сосуде, и вместе с тем воспрепятствовать сближению его стенок. Однако, поскольку я знаю, что мой интеллект конечен, могущество же Божье безгранично, я не делаю в отношении этого могущества никакого вывода; я рассматриваю лишь, что может быть мною воспринято, а что нет, и тщательно остерегаюсь расхождения какого-либо моего суждения с моим восприятием. Поэтому я смело утверждаю, что Бог может все то, что я воспринимаю как возможное; напротив, я не дерзаю отрицать, будто он может то, что противоречит моим понятиям, и говорю лишь, что здесь содержится противоречие. Так, я вижу, что моим понятиям противоречит, если тело полностью изымается из какого-либо сосуда и при этом сосуд сохраняет протяженность, которая воспринимается мною таким же образом, как ранее воспринималось находившееся в нем тело; я говорю: противоречие заключено здесь в том, что после удаления тела сосуд сохраняет ту же протяженность, а между тем стенки сосуда должны между собой сблизиться. Это полностью созвучно моим прочим воззрениям: ведь я говорю в другом месте, что не существует никакого движения, помимо кругообразного, откуда следует, что нельзя отчетливо постичь, каким образом Бог изымает некое тело из сосуда, не постигая одновременно, что место этого тела занимает вследствие кругового движения другое тело либо сами стенки сосуда.

3. Точно так же я говорю, что существование атомов, воспринимаемых как протяженные и одновременно неделимые, заключает в себе противоречие; ибо, даже если Бог мог их создать такими, что ни одно живое существо не способно их раздробить, мы, бесспорно, не можем постичь, что он лишил себя самого способности их дробления. Твое сравнение с сотворенными вещами, кои не могут быть несотворенными, несостоятельно. Ведь мы почитаем при-

знаком немощи не тот случай, когда кто-то не может создать вещь, которую мы не постигаем как вероятную, но лишь тот, когда он не может создать какую-то из вещей, отчетливо постигаемых нами как вероятные. Однако мы, разумеется, воспринимаем делимость атома как вещь вероятную, коль скоро предполагаем, что он протяжен; поэтому, если мы рассудим, что Бог не может его разделить, мы тем самым решим, что Бог не способен сделать то, что мы воспринимаем как вероятное. Но мы не осознаем подобным же образом, что свершившийся факт не состоялся; напротив, мы воспринимаем это как совершенно невероятную вещь; поэтому в могуществе Бога не содержится никакого изъяна, который помешал бы такому свершению. Что же касается делимости материи, то здесь положение иное: ведь хотя мы не можем исчислить все части, в коих она делима, и потому я назову число этих частей неопределенным, однако я не могу утверждать, будто Бог никогда не осуществлял их дробления, ибо я знаю, что Бог может более того, что я способен охватить своим мышлением; и, таким образом, я согласился в § 34 [87] с тем, что подобное неопределенное дробление некоторых частей материи происходит в действительности.

4. То, что я называю некоторые вещи беспредельными, а не бесконечными, следует приписать не показной моей скромности, но необходимой, с моей точки зрения, осторожности. Ведь один только Бог может мыслиться мною положительно как бесконечный; относительно же других вещей — идет ли речь о протяженности мира или о числе частиц, материя которых поддается дроблению, и т. п.— я признаю, что мне неизвестно, являются ли они попросту бесконечными или нет; я только знаю, что не усматриваю в них никакого предела, а посему именую их с этой моей точки зрения беспредельными.

И хотя наш ум не является мерилом вещей или истины, он, несомненно, должен быть мерилом наших утверждений или отрицаний. Что может быть более нелепым или неосмотрительным, чем пытаться вынести суждение о вещах, относительно которых мы признаем, что наш ум не способен к их восприятию?

Я изумлен тем, что ты, по-видимому, не только делаешь такую попытку, когда говоришь: *Если протяженность только в отношении к нам бесконечна, в действительности же конечна* и т. д., но вдобавок воображаешь себе также некую божественную протяженность, более обширную, нежели протяженность тел, и, таким образом, пред-

полагаешь, будто у Бога есть части, расположенные вне других частей, и будто Бог делим; тем самым ты приписываешь Богу решительно всю сущность телесной вещи.

Однако, дабы здесь не осталось какой-то неясности, когда я говорю, что протяженность материи беспредельна, я полагаю это достаточным для того, чтобы никто не мог вообразить места, находящегося вне этой материи, куда могли бы уходить частицы моих вихрей; ведь, где бы ни воспринималось такое место, там, согласно моей точке зрения, есть и какая-то материя: сказав, что она беспредельно протяженна, я тем самым говорю, что она простирается далее всего того, что может быть постигнуто человеком.

Тем не менее я полагаю, что существует величайшее различие между объемом указанной телесной протяженности и объемом божественной — не скажу «протяженности», ибо ее в собственном смысле этого слова не существует, но субстанции, или сущности; поэтому последнюю я именую просто бесконечной, первую же — беспредельной.

Впрочем, я не допускаю того, чтó ты уступаешь мне в силу твоей особой любезности — а именно, будто прочие мои мнения могут оставаться в силе, даже если будет опровергнуто написанное мной о протяженности материи. Ведь это одно из главных и, по-моему, достовернейших оснований моей физики, и я заявляю, что в области самой физики меня удовлетворяют лишь такие аргументы, кои подразумевают необходимость, именуемую тобой логической, или контрадикторной; исключить же ты можешь здесь лишь то, что познается только на опыте — к примеру, что вблизи нашей Земли существует единственное Солнце, единственная Луна и т. д. И так как в прочих представлениях ты со мной не расходишься, я надеюсь, ты легко согласишься и с этим, если только признаешь предрассудком мнение многих, будто протяженное бытие, в коем не содержится ничего, что воздействовало бы на чувства, не являет собой истинную телесную субстанцию, но есть всего лишь пустое пространство, равно как сочтешь предрассудком и мнение, будто все тела воспринимаются чувствами и все субстанции доступны воображению, а потому они все протяженны.

5. Однако ни с одним предрассудком все мы не свыклись больше, нежели с тем, в коем воспитаны были с юных лет: он заключается в представлении, что животные мыслят.

К вере в это нас побуждает одно-единственное основа-

ние: наблюдая, что многие члены животных мало чем отличаются от наших по своей внешней форме и характеру движений, и полагая, что у нас для всех этих движений существует единое первоначало, т. е. душа — и движущая тело, и мыслящая, мы не сомневаемся в том, что какая-то подобная же душа имеется и у животных.

Но позже я заметил, что следует различать два разных первоначала наших движений: одно из них чисто механическое и телесное, зависящее исключительно от силы [животных] духов и строения наших членов; оно может быть названо телесной душой (anima corporea); другое же первоначало — бестелесное, т. е. ум, или та душа, которую я определил как мыслящую субстанцию, причем я исследовал более тщательно, возникают ли движения животных из этих обоих первоначал или только из одного. И поскольку я уяснил, что все движения могут проистекать только от телесного, механического первоначала, я принял — как достоверно доказанное — представление о том, что мы ни в коей мере не должны соглашаться с наличием у зверей мыслящей души (anima cogitans). При этом мне нет дела ни до ловкости и чутья собак и волков, ни до каких бы то ни было других поступков, совершаемых животными ради пищи, соития или из чувства страха. Я заявляю, что с легкостью могу все это объяснить исключительно как следствие строения членов их тела.

Однако хотя я считаю доказанным, что нельзя согласиться с наличием мышления у животных, тем не менее я не считаю возможным доказать, что они лишены его полностью — поскольку человеческому уму не дано проникать в их натуру. Но, исследуя здесь максимальную вероятность, я не вижу иной причины отстаивать мышление зверей, помимо той единственной, что, обладая, подобно нам, глазами, ушами, языком и прочими органами чувств, они, как это весьма вероятно, могут и, подобно нам, чувствовать; а поскольку в наш способ чувствовать включено и мышление, животным следует приписать нечто подобное. Такое соображение, напрашивающееся само собой, приходит на ум в раннем возрасте всем людям. Но есть и другие соображения, гораздо более многочисленные и сильные, хоть и не для всех столь же очевидные, кои убеждают в прямо противоположном. Среди них видное место занимает то, что движения всех червей, мошек, гусениц и других подобных животных скорее напоминают движения механизмов, нежели существ, наделенных бессмертной душой.

Прежде всего известно, что в телах животных, как и в наших, есть кости, сухожилия, мышцы, кровь, животные духи и прочие органы, расположенные таким образом, что они могут сами себе, без содействия мышления, сообщать всевозможные движения, наблюдаемые нами у животных. Это ясно видно на примере конвульсий, когда вопреки уму весь механизм тела часто сам себя приводит в движение гораздо сильнее и разнообразнее, чем он движется по мановению воли.

Далее, поскольку искусство подражает природе и люди умеют изготовлять различные автоматы, в которых движение совершается без какого бы то ни было воздействия мысли, представляется логичным, чтобы природа также производила свои автоматы, хотя и значительно превосходящие своими достоинствами искусственные, а именно всевозможных животных; да мы и не можем усмотреть никакой причины, по которой к такому устройству членов, какое мы наблюдаем у животных, должно было бы прибавляться еще и мышление. Таким образом, гораздо более достойно изумления присутствие какого-то ума в каждом человеческом теле, нежели полное отсутствие его у некоторых животных.

Но главным из соображений, согласно которым животные лишены мышления, является, на мой взгляд, то, что хотя одни из них, подобно людям, более совершенны, чем другие особи того же вида,— как это можно видеть на примере собак и лошадей, среди коих некоторые гораздо лучше поддаются обучению, нежели остальные,— и хотя все они с большой легкостью дают нам знать о своих естественных побуждениях — гневе, страхе, голоде и т. п. с помощью голоса или других телесных движений, до сих пор никогда не наблюдалось, чтобы какое-то дикое животное достигло столь высокого совершенства, что могло бы пользоваться истинной речью, или, иначе говоря, чтобы оно обозначило голосом или кивком нечто относящееся исключительно к мышлению, а не к естественным потребностям. А ведь такая речь — единственный достоверный признак скрытого в теле мышления, и ею пользуются все люди, даже самые тупые и лишенные разума, а также языка и всех органов речи, но только не животные; поэтому ее следует считать истинным видовым различием между людьми и животными.

В интересах краткости я опускаю здесь прочие соображения, отнимающие у животных мышление. Но я хотел бы, чтобы было замечено: я говорю о мышлении, а не о жизни

или чувстве; я не отрицаю жизни ни у одного из животных, поскольку я установил, что она состоит лишь в жаре сердца; не отрицаю я за ними и чувства, поскольку оно зависит от телесного органа. Таким образом, моя точка зрения не столько жестока в отношении диких зверей, сколько милосердна в отношении к людям, не обреченным на суеверие пифагорейцев: она освобождает их от навета в преступлении всякий раз, когда они едят или убивают животных [88].

Но, быть может, я все это изложил гораздо подробнее, нежели того требовала твоя проницательность; я хотел таким образом засвидетельствовать, что до сих пор очень немногие возражения были мне столь же приятны, как твои, и выразить тебе за твою любезность и искренность признательность строжайшего почитателя всех приверженцев истинной мудрости

Рене Декарта.

ДЕКАРТ — ШАНЮ [89]

Эгмонд, 31 марта 1649 г.

Сударь,

на сей раз я обремению Вас, если только это Вам не будет неприятно, чтением сразу двух моих писем; я решил, что Вы, быть может, пожелаете показать одно из них королеве, и потому утаил от нее то, что, по моему мнению, ей нет необходимости видеть, поскольку мне очень трудно решиться на это путешествие [90], которое я сам не мог бы представить. Не то чтобы у меня не было сильного желания услужить этой государыне; я весьма доверяю Вашим словам, а Вы мне представили ее ум и нравы столь достойными моего величайшего восхищения и уважения, что, даже если бы она не занимала такого высокого положения и была по своему рождению обычным человеком, я, если бы только мог надеяться, что мое путешествие принесет ей пользу, предпринял бы поездку еще более длинную и трудную, нежели в Швецию, дабы иметь честь предложить ей все, чем я могу содействовать удовлетворению ее желания. Однако опыт научил меня, что даже среди людей весьма здравого ума, обладающих высокой жаждой познания, находятся лишь очень немногие, кто может позволить себе потратить досуг на то, чтобы вникнуть в мои мысли; тем более я не склонен надеяться на это со стороны королевы, имеющей несчетное число других занятий. Я знаю также по опыту, что хотя мои мнения поначалу поражают

людей благодаря их сильному отличию от общераспространенных, тем не менее после того, как их усвоят, их находят столь простыми и до такой степени соответствующими здравому смыслу, что перестают ими восхищаться и придавать им значение, ибо природа людей такова, что они чтут лишь те вещи, коими они восхищаются и коими никак не владеют. Например, хотя здоровье — величайшее из наших благ, относящихся к телу, мы, однако, менее всего о нем думаем и ниже всего ценим. Знание истины подобно здоровью тела: коль скоро мы им владеем, мы перестаем о нем думать. И хотя я ничего более так не желаю, как откровенно и безвозмездно передавать каждому желающему то немногое, что, как я полагаю, я знаю, я почти не встречаю больше людей, которые удосужились бы перенять мои знания. В то же время я вижу, что те, кто похваляется владением какими-то секретами — например, в области химии или же в судебной астрологии,— никогда, какими бы они ни были невежественными и наглыми, не испытывают недостатка в любопытных, которые за дорогую плату покупают все их обманы.

В конце концов, мне кажется, что судьба ревниво относится к тому, что я никогда не возлагал на нее никаких надежд и стремился вести свою жизнь таким образом, чтобы судьба не имела над ней никакой власти: ведь она не упускает случая причинить мне вред, когда ей представляется к этому хоть малейший повод. Я испытал ее во всех трех путешествиях, проделанных мной во Францию после моего отбытия в страну, где я сейчас нахожусь [91], и особенно во время последнего из них, совершенного по воле короля. Ведь, дабы побудить меня к этому путешествию, мне слали пергаментные грамоты, превосходно скрепленные печатью, содержавшие высокие похвалы, которых я вовсе не заслуживал, и приличное денежное вознаграждение. Более того, в частных письмах лиц, пересылавших мне послания короля, содержались обещания еще более высоких наград тотчас же по моем прибытии. Но стоило мне только появиться на месте, как внезапно возникшие препятствия привели к тому, что вместо всего обещанного я столкнулся с тем, что одного из близких мне людей заставили оплатить доставку писем, которые мне посылались, и я же должен был вернуть ему эти деньги: получилось, что я приехал в Париж лишь затем, чтобы купить кусок пергамента — самый дорогой и бесполезный, какой только когда-либо попадал в мои руки [92]. Правда, все это меня мало заботит; я отнес это за счет досадного

поворота в государственных делах и был бы вполне удовлетворен, если бы видел, что путешествие мое может принести какую-то пользу тем, кто меня пригласил. Но что уж совсем не пришлось мне по вкусу, так это явное нежелание всех этих господ познакомиться через меня с чем-нибудь иным, кроме моей физиономии; из этого я заключил, что единственным их желанием было привлечь меня во Францию напоказ, в качестве некоего раритета — то ли слона, то ли пантеры, а вовсе не потому, что я мог бы принести какую-то пользу.

Я не предполагаю ничего подобного относительно места, где Вы находитесь; однако неудачный исход всех путешествий, кои я предпринимал в течение двадцати лет, заставляет меня опасаться, что на долю этой предстоящей поездки остается лишь встреча в пути с ворами, которые меня ограбят, или же кораблекрушение, которое лишит меня жизни. Однако это меня не удержит, если Вы считаете, что Ваша несравненная королева по-прежнему желает исследовать мои мысли и что у нее для этого есть досуг; я буду счастлив оказать ей такую услугу. Но если это не так и ею владело попросту любопытство, которое в настоящий момент прошло, я умоляю и заклинаю Вас сделать, не вызывая ее неудовольствия, так, чтобы я мог считать себя свободным от этой поездки; я останусь на всю жизнь обязанным Вам и проч.

ДЕКАРТ — МОРУ [93]

[*Эгмонд*], *15 апреля 1649 г.*

ЗНАМЕНИТЕЙШЕМУ И УЧЕНЕЙШЕМУ ГОСПОДИНУ ГЕНРИХУ МОРУ ОТ РЕНЕ ДЕКАРТА

ОТВЕТ

Знаменитейший муж! Я получил твое письмо, датированное 5 марта, как раз в то время, когда был раздираем на части таким множеством других дел, что передо мной стоял выбор — либо немедленно тебе ответить, либо отложить свой ответ на много недель. Однако победило стремление поспешить с ответом, ибо я предпочитаю показаться неискусным, нежели нелюбезным.

К ПЕРВЫМ ВОЗРАЖЕНИЯМ

Некоторые свойства главнее других и т. д. Способность чувствовать у чувствующей вещи представляется мне всего лишь внешним наименованием. Кроме того, она не адекват-

на вещи: ведь в области наших чувств она не соответствует тончайшим частицам материи; если же отнести ее к другим, воображаемым, чувствам, какие, по твоему мнению, могут быть созданы Богом, то, возможно, она будет соответствовать чувствам ангелов и душ: ведь мне не легче представить себе столь утонченные нервы, чтобы их могли привести в движение самые мелкие частицы материи, нежели вообразить некую способность, посредством которой наш ум мог бы непосредственно ощущать другие умы, или воспринимать их. И наоборот, хотя мы с легкостью постигаем взаимозаменяемость частей пространства, я, по-видимому, прекрасно постигаю пространство, хотя вовсе не помышляю при этом о взаимозаменяемости частей. Ты можешь допустить это с еще большим правом, нежели я, поскольку воспринимаешь протяженность как присущую Богу, а между тем ты не допускаешь у Бога частей.

Пока еще не доказано, что осязаемость или непроницаемость — это состояния, присущие именно протяженной субстанции.

Если ты воспринимаешь протяженность через свойство взаимозаменяемости частей, ты, по-видимому, не можешь отрицать, что каждая часть пространства осязает другие, соседние; эта осязаемость есть истинное свойство, внутренне присущее вещи, а не то, которое именуется чувственным осязанием.

Нельзя также постичь, что одна часть протяженной вещи проникает другую, равную ей, не постигая одновременно, что тем самым устраняется, или уничтожается, срединная часть этой протяженности; а ведь в то, что уничтожается, не может проникать нечто другое; таким образом, на мой взгляд, доказывается, что непроницаемость причастна сущности пространства, но не какой-либо из вещей.

Я утверждаю, что существует иная протяженность, равным образом истинная.

Итак, мы наконец пришли к согласию по существу; остается вопрос о названии — можно ли именовать эту последнюю протяженность равно истинной. Что до меня, то я не постигаю ни у Бога, ни у ангела, ни у нашего ума субстанциальной протяженности, но одну только потенциальную, а именно такую, при которой ангел может простирать свою потенцию то на бóльшую, то на меньшую часть телесной субстанции; ибо, если бы не существовало никакого тела, я не мог бы также постичь никакого пространства, коему ангел или Бог был бы сопротяжен. Если же кто приписывает субстанциальность протяженности, существующей

только потенциально, я отношу это за счет предрассудка, согласно которому всякая субстанция, в том числе и сам Бог, считается представимой.

К ПОСЛЕДУЮЩИМ ВОЗРАЖЕНИЯМ

Одни части пустого пространства поглощают другие и т. д.

Я повторяю здесь, что, если бы они поглощались, срединная часть пространства устранялась бы и переставала существовать; а в то, что́ перестает быть, другое не проникает; следовательно, надо допустить непроницаемость всего пространства.

Это межмировое пространство (inter mundium) *имело бы свою длительность* и т. д.

Я полагаю, что в представлении о какой-то длительности, вклинивающейся между моментом разрушения прежнего мира и моментом сотворения нового, заключено противоречие. Ибо, если мы эту длительность отнесем к последовательному ряду божественных мыслей или к чему-то подобному, это будет заблуждением интеллекта, а не истинным восприятием какой-либо вещи.

На то, что́ за сим следует, я уже ответил, заметив, что протяженность, приписываемая бестелесным вещам, всего лишь потенциальна, но не субстанциальна; упомянутая потенция, будучи только модусом вещи, коей она приписывается, по удалении протяженности, с которой она сосуществует, не может восприниматься как протяженная.

К ПРЕДПОСЛЕДНИМ ВОЗРАЖЕНИЯМ

Бог положительно [реально] бесконечен, т. е. присутствует всюду, и т. д.

Я не допускаю этого *всюду*. По-видимому, ты усматриваешь здесь бесконечность Бога в том, что он существует повсюду; с этим твоим мнением я не согласен, но полагаю, что Бог присутствует повсюду с точки зрения своего могущества, а с точки зрения своей сущности не имеет совершенно никакого отношения к месту. Но поскольку в Боге не различаются могущество (potentia) и сущность (essentia), я полагаю, что в подобных вопросах уместнее, нежели о Боге, рассуждать о нашем уме или об ангелах, как о вещах, более доступных нашему восприятию.

Все последующие затруднения, как мне представляется, возникают из предрассудка, согласно которому мы чересчур привыкли представлять себе протяженными любые

субстанции, даже те, кои мы признаем бестелесными, и непомерно много рассуждать о мыслимых сущностях, приписывая при этом свойства сущности или вещи не-сущему. Но уместно будет припомнить, что у небытия не может быть никаких истинных атрибутов и относительно него не может быть никакой речи о части и целом, о субъекте, характерном признаке и т. д. Таким образом, ты правильно заключаешь, что, когда логика рассматривает сущности, *наш ум играет со своими собственными тенями.*

Было бы вполне достаточно определенного и конечного числа стадиев и т. д.

Моему понятию о мире противоречит приписывание ему какой-то границы (terminum), а у меня нет иной меры вещей, кои я должен принять либо отвергнуть, нежели мое собственное восприятие. Поэтому я говорю, что мир неограничен (indeterminatum) или беспределен (indefinitum),— ибо я не усматриваю его границ; но я не осмеливаюсь называть его бесконечным (infinitum), поскольку я воспринимаю Бога бо́льшим, нежели мир — не с точки зрения протяженности, ибо я не постигаю у Бога, как я часто указывал, протяженности в собственном смысле слова, но с точки зрения совершенства.

К ПОСЛЕДНИМ ВОЗРАЖЕНИЯМ

Если ты выполнишь это свое обещание, и т. д.

Я не уверен, что продолжение моей «Философии» [94] когда-либо выйдет в свет, поскольку это зависит от многочисленных экспериментов, а я не знаю, буду ли я располагать когда-либо средствами для их выполнения; однако я надеюсь нынешним летом издать краткий трактат об аффектах [95], из коего станет ясным, почему я считаю, что в нас самих все движения наших членов, сопровождающие наши аффекты, производятся не душою, но исключительно механизмом тела.

Что же касается того обстоятельства, что собаки выражают согласие вилянием хвоста и т. д., то это всего лишь движения, сопровождающие аффект, и я полагаю, что их надо строго отличать от речи, которая одна только выявляет мышление, скрытое в теле.

И ни один из младенцев и т. д.

Состояние зверей и младенцев неоднозначно: я не считал бы, что младенцы одарены умом, если бы не видел, что природа их та же, что и у взрослых людей; звери же никогда не дорастают до того, чтобы можно было заметить у них достоверный признак мышления.

К вопросу первому. Моей концепции противоречит или, что то же самое, я усматриваю противоречие в представлении о конечности либо ограниченности мира каким-то пределом, ибо я не могу не представлять себе пространство за пределами каких угодно предполагаемых границ мира; а такое пространство для меня является истинным телом. Я не запрещаю другим называть это пространство воображаемым и в силу этого считать мир конечным: ведь я хорошо знаю, из каких предрассудков вытекает это суждение.

К вопросу второму. Представляя себе, что копье выходит за пределы мира, ты тем самым показываешь, что тоже не постигаешь конечного мира; ведь любое место, которого достигнет копье, ты поистине воспринимаешь как часть мира, хотя и именуешь то, что воспринимаешь, пустым пространством.

К вопросу третьему. Объяснить отраженную силу при разъединении двух тел я могу не иначе как явив тебе наглядный пример суденышка, застрявшего в тине вблизи речного берега, и двух людей, из которых один, стоя на берегу, толкает суденышко руками, дабы оттолкнуть его от берега, а другой, стоя таким же образом на челне, отталкивается руками от берега, дабы столкнуть со дна тот же челн. Ведь, если силы этих двух людей равны, усилия того, кто стоит на берегу и кто связан таким образом с землею, не менее способствуют движению челна, нежели усилия того, кто вместе с ним отплывает. Отсюда ясно, что действие, благодаря которому судно отходит от берега, не меньше у самой земли, чем у судна. Точно так же нет затруднения и в отношении того, кто отступает от тебя, когда ты сидишь: ведь когда я говорю здесь о перемещении, я разумею лишь то, которое совершается путем разделения двух непосредственно соприкасающихся между собой тел.

К вопросу четвертому. Движение Луны отмежевывает небесную материю и — как следствие — также и находящуюся в ней Землю, так что она отклоняется в одну сторону более, чем в другую [...] Однако Луна не сообщает ей скорости движения; и поскольку скорость эта зависит от небесной материи и является примерно одной и той же вблизи Земли и вблизи Луны, Земля должна была бы вращаться в два раза скорее, чем она вращается,— так, чтобы совершить свой кругооборот примерно шестьдесят раз за то время, за какое Луна один раз обегает орбиту, в шестьдесят раз бóльшую,— если бы этому не препятствовали размеры Земли, как это указано в § 151, на с. 3.

К вопросу пятому. Я не предполагаю никакой вязкости и цепкости у мельчайших частиц материи, кроме той, что свойственна и большим, чувственно воспринимаемым частям: цепкость эта зависит от движения и покоя частей. Но следует заметить, что сами сложные частицы образуются из тончайшей материи, раздробленной на бесчисленные или неопределенные по числу крохотные части, объединяющиеся между собой для образования сложных частиц: таким образом, в каждой из этих последних я воспринимаю большее количество различных мельчайших частиц, нежели обычные люди — в других, очень больших телах.

К вопросу шестому. Бóльшую часть того, о чем ты здесь спрашиваешь, я попытался объяснить в трактате об аффектах [96]. Добавлю только, что до сих пор мне не встречалось в природе материальных вещей ничего, что не позволило бы придумать очень легкое механическое объяснение. И как нисколько не бесчестит философа мысль о способности Бога двигать тело, хотя он и не считает самого Бога телесным, так не является бесчестьем и подобное же суждение относительно других бестелесных субстанций. Хотя я и полагаю, что ни один способ действия не подобает однозначно и Богу и его созданиям, тем не менее я признаю, что не нахожу в своем уме ни одной идеи, представляющей способ, которым Бог или ангел могли бы двигать материю, коя отличалась бы от идеи, являющей мне способ движения моего тела с помощью моей мысли, возможность чего я осознаю.

При этом моя мысль не может с точки зрения своей субстанции то растягиваться, то сжиматься в применении к месту, но лишь с точки зрения потенции, какую она может приложить к бóльшим или меньшим телам.

К вопросу седьмому. Если бы мир существовал от века, наша Земля, несомненно, не сохранилась бы с той поры, но были бы порождены другие Земли, в других местах, и вся материя не перешла бы обратно в первый элемент [97]. Ведь, подобно тому как одни ее части в одном месте дробятся, так другие в другом месте собираются воедино, причем в целокупном универсуме в одно время бывает не больше движения или возбуждения, нежели в другое.

К вопросу восьмому. То, что частицы воды и любые другие частицы, содержащиеся в земле, имеют поры, с очевидностью следует из способа, каким, согласно моему описанию, была образована земля — а именно, путем сплочения частиц материи первого элемента: поскольку этот первый

элемент состоит исключительно из неограниченно делимых частиц, отсюда следует, что поры образуются вплоть до последнего мыслимого дробления во всех телах, сформированных из первого элемента.

К вопросу девятому. В свете того, что́ я несколько раньше сказал о двух людях, из которых один движется вместе с суденышком, а другой неподвижно стоит на берегу, мне кажется, я достаточно ясно показал, что в движении одного из них нет ничего более положительного, нежели в покое другого.

Я недостаточно хорошо понимаю, что́ должны означать эти твои последние слова: *Может ли какая-то вещь естественно и сама по себе иметь побуждение, которое способно ее целиком разрушить, и может ли она заимствовать таковое из другого источника?*

Впрочем, я хотел бы заверить тебя, что мне всегда будет очень приятно получать от тебя вопросы и возражения по поводу моих сочинений и по мере сил моих я буду тебе отвечать.

Преданнейший тебе Рене Декарт

ДЕКАРТ — КАРКАВИ [98]

11 июня 1649 г.

[...] Я опасался бы стать назойливым, если бы попросил Вас обо всем этом сразу; но я полагаю, что Вам не будет неприятно, если я попрошу Вас сообщить мне о результатах опыта, который, как мне сказали, поставил или поручил поставить г-н Паскаль на горах в Оверни, дабы выяснить, поднимается ли ртуть более высоко в трубке, помещенной у подножия горы, и насколько выше она поднимается, чем на вершине [99]. Я был бы вправе ожидать такого сообщения скорее от него самого, чем от Вас, ибо именно я два года тому назад посоветовал ему поставить этот опыт и заверил его, что, хотя сам я такой опыт не ставил, я нисколько не сомневаюсь в его успехе. Но ввиду того, что он друг г-на Роберваля [100], открыто заявляющего, что он не принадлежит к числу моих друзей, и я уже видел, как он пытался атаковать мою тонкую материю на двух или трех страницах известного издания, я имею основание полагать, что он разделяет пристрастия своего друга. [...]

ДЕКАРТ — КАРКАВИ [101]

Гаага, 17 августа 1649 г.

Сударь,

я весьма Вам обязан за то, что Вы взяли на себя труд сообщить мне о результате опыта г-на Паскаля со ртутью, поднимающейся на меньшую высоту в трубке, находящейся на вершине горы, нежели в той, что располагается в более низком месте. Я был заинтересован в этом результате, поскольку именно я два года тому назад просил его согласиться на этот опыт, причем я заверил его в успехе, который полностью подтвердил бы мои основоположения: без моей просьбы он не отнесся бы внимательно к этому делу, поскольку здесь его мнение противно моему. [...]

ДЕКАРТ — МОРУ [102]

[*Эгмонд, август 1649 г.*]

Когда я получил твое письмо, датированное 22 июля, я готовился к морскому путешествию в Швецию и т. д.

1 *Является ли чувственное восприятие ангелов таковым в собственном смысле этого слова и телесны ли ангелы или нет?*

Отв[ечаю], что человеческие умы, отчужденные от тела, не обладают чувственным восприятием в собственном смысле этого слова; относительно же ангелов чисто естественным путем не установлено, созданы они наподобие умов, отчужденных от тел, или же наподобие умов, сопряженных с телами. Я никогда не определял того, о чем не имел достоверного представления, и не пускался при этом в догадки. А твои слова относительно Бога — что его следует считать таким, каким его хотели бы видеть все добрые люди, если бы он таким не был,— я одобряю.

Весьма остроумно твое повторное возражение относительно ускорения движения, направленное на доказательство того, что одна и та же субстанция может занимать то большее, то меньшее место; однако серьезная неувязка состоит здесь в том, что движение — не субстанция, а модус, причем такой модус, относительно которого мы глубочайшим образом постигаем, каким образом он может то уменьшаться, то увеличиваться в одном и том же месте. Но отдельным сущностям соответствуют некоторые понятия, относительно которых следует судить лишь на основании самих этих сущностей, а не путем сопоставления их с дру-

гими сущностями: к примеру, очертаниям не подобает то, что подобает движению, а тому и другому — то, что подобает протяженной вещи. Кто однажды хорошенько усвоит, что небытие не имеет свойств, а посему то, что обычно принято называть пустым пространством, не есть небытие, но есть истинное тело, лишенное всех своих акциденций (т. е. тех, кои могут присутствовать или отсутствовать, не разрушая тем самым субъект), и кто заметит, каким образом каждая часть этого пространства, или тела, отличается от всех других и является непроницаемой, тот легко постигнет, что ни одной другой вещи не может быть присуща такая же делимость, осязаемость и непроницаемость.

Я сказал, что Бог протяжен с точки зрения мощи (potentia), т. е. что мощь эта выявляет себя или может выявить в протяженной вещи. При этом достоверно, что сущность Бога должна присутствовать всюду, чтобы мощь его могла там выявляться; но я отрицаю, что мощь эта существует там наподобие протяженной вещи, т. е. в том виде, в каком я несколько раньше такую вещь описал.

Среди выгод, которые, как ты говоришь, ты извлек для себя из моего суденышка, две мне кажутся ложными: одна состоит в мысли, что *покой есть некое действие или сопротивление* (renixus), ибо, хотя покоящаяся вещь именно в силу того, что она покоится, обладает указанным сопротивлением, из этого не следует, что это сопротивление — покой. Вторая ложная выгода состоит в утверждении, *будто непосредственное разъединение двух тел есть их движение*: часто ведь из двух тел, разъединяющихся между собой таким образом, одно считается двигающимся, другое же — пребывающим в покое, как я это разъяснил в § 25 и 30 второй части «Первоначал».

То *перемещение*, которое я именую *движением*, есть не менее значимая сущность, нежели очертания, а именно это модус тела. Однако двигательной силой здесь может быть сам Бог, сохраняющий в материи такое же количество перемещения, какое он вложил в нее с первого момента творения; ею может быть также сотворенная субстанция, такая, как наш ум, либо какая угодно другая вещь, коей Бог даровал силу передвижения тел. По крайней мере, сила эта есть модус у сотворенной субстанции, но не у Бога. Однако, поскольку это нелегко всем понять, я не желаю вести об этом речь в моих сочинениях, дабы не показалось, что я одобряю мнение тех, кто рассматривает Бога как мировую душу, слитую воедино с материей [103].

Я рассматриваю *материю, свободно предоставленную самой себе и не получающую никакого внешнего импульса*, как совершенно покоящуюся. Но ей сообщает импульс Бог, сохраняющий в ней такое же количество движения или перемещения, какое он вложил в нее изначально. И такое перемещение не более насильственно по отношению к материи, нежели покой: ведь слово «насильственный» (violentis) имеет отношение лишь к нашей воле, о которой говорят, что она испытывает насилие, когда совершается что-либо ей противное. В природе же нет ничего насильственного, и для тел равно естественно толкать или разбивать друг друга, когда это случается, как и находиться в покое. Я думаю, что уготавливаю тебе затруднение в этом вопросе, так как ты усматриваешь в покоящемся теле некую силу, с помощью которой оно сопротивляется перемещению — так, как если бы сила эта была чем-то положительным, а именно неким действием, отличным от покоя как такового; а между тем сила эта не являет собой ничего отличного от модельной сущности.

Ты правильно замечаешь, что *движение, поскольку оно — модус тела, не может переходить от одного тела к другому*. Но я этого и не писал; я даже думаю, что модус, поскольку он является таким, а не иным, постоянно изменяется. Ведь один модус — в первой точке тела *A*, отделяющейся от первой точки тела *B*, и другой — при отделении второй точки; еще другой модус у третьей точки и т. д. Но поскольку я сказал, что у материи всегда сохраняется одно и то же количество движения, я относил это к силе, сообщающей импульс ее частям: сила эта прилагается то к одним частям материи, то к другим в соответствии с законами, изложенными в § 45 и в последующих второй части [«Первоначал»]. Итак, тебе нет надобности волноваться по поводу перехода покоя из одного предмета в другой, поскольку даже движение — модус, противоположный покою,— не переходит таким образом.

Твое добавление, гласящее, что тебе представляется, будто *тело живет как бы в состоянии опьянения и столбняка*, я воспринимаю как поцелуй. И, пользуясь данной мне тобою свободой, я здесь в первый и последний раз скажу: больше всего мы отдаляемся от нахождения истины, когда устанавливаем в качестве таковой то, в чем нас убеждает не положительное основание, но один лишь наш произвол — иначе говоря, когда мы однажды что-то истолковали или вообразили себе, а затем этот вымысел становится нам приятным, как это случилось с тобой в отношении телесных

ангелов, призрака божественной сущности и тому подобных вещей. Никто не должен увлекаться подобными домыслами, ибо тем самым он закрывает себе доступ к истине.

ДЕКАРТ — ЕЛИЗАВЕТЕ [104]

Стокгольм, 9 октября 1649 г.

[...] Она в высшей степени склонна к научным занятиям; но поскольку я не знаю, случалось ли ей до сих пор хоть немного соприкоснуться с философией, я не могу судить ни о том, насколько она ей придется по вкусу, ни о том, достанет ли у нее досуга для этих занятий, ни, следовательно, о том, насколько я смогу ее удовлетворить и быть ей в чем-то полезным. Огромное рвение к наукам в настоящее время особенно побуждает ее заниматься греческим языком и собирать большое количество древних книг; однако в будущем она может и изменить этой привычке. Если же не произойдет никаких изменений, достоинства, замечаемые мной в этой государыне, всегда будут заставлять меня предпочитать пользу моего служения ей желанию ей понравиться, а именно, все это не помешает мне открыто выражать ей мои мнения; если же они окажутся ей неприятны, я извлеку из этого, по крайней мере, то преимущество, что останусь верен своему долгу, и это даст мне повод тем скорее вернуться к моему уединению, без которого мне трудно продвинуться на пути разыскания истины,— ведь именно в этом состоит высшее благо моей земной жизни. Г-н Фр[айнсхейм] [105] добился того, что Ее величество находит удобным, чтобы я появлялся при дворе лишь в часы, кои ей угодно будет предоставить мне для беседы с нею; таким образом, моя придворная служба не доставляет мне сильных забот, а это весьма соответствует моему настроению. В конце концов, несмотря на мое глубочайшее почтение к Ее величеству, я не вижу, чтобы что-нибудь было способно удержать меня в этой стране дольше, чем до будущего лета; однако мне трудно ручаться за будущее. Могу только заверить Вас, что всю мою жизнь остаюсь и проч.

ПРИМЕЧАНИЯ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ, В КОИХ ДОКАЗЫВАЕТСЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА И РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШОЙ И ТЕЛОМ

Meditationes de Prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur

Главное собственно философское произведение Декарта. Ценность его заключена не только (и даже не столько) в формулировке принципов картезианства — они четко и полно сформулированы в «Первоначалах философии», написанных после этого сочинения,— но в особенности в том, что здесь перед читателем развертываются настойчивые поиски Декартом этих принципов, видно напряжение его философской мысли. Во вступительной статье к настоящему изданию (см. т 1) отмечается, что Декарт усматривал в «первой философии», как называл ее Аристотель, или в метафизике, как ее стали именовать уже в античности, фундамент всего философского древа, крону которого составляют науки, приносящие человеку непосредственную пользу. В мировоззренческом развитии великого философа и ученого его интерес к метафизике, как можно судить по переписке, развивался как бы параллельно разработке вопросов различных наук — по крайней мере с самого начала его пребывания в Нидерландах (см., например, письмо к Г. Жибьёфу от 18 июня 1629 г.— Oeuvres I 16—17). Значительный систематизированный результат своих изысканий в сфере метафизики Декарт сформулировал в «Рассуждении о методе» (в его четвертой части — см. т. 1 наст. изд., с. 268—273) Но это был лишь предварительный и весьма краткий очерк главных вопросов метафизики. Ранней осенью 1640 г. были завершены «Размышления...». Их осторожный и самокритичный автор, прежде чем публиковать свое сочинение, решил сначала получить возражения от несогласных с его философской позицией мыслителей, чтобы, ответив им, как бы дополнительно показать обоснованность и глубину этой позиции. Отпечатанный текст он сам послал эрудированному теологу М. Катеру (профессору теологии в католическом университете Лувена). Тот вскоре прислал Декарту свои Возражения, на которые Декарт написал Ответы. Затем, в ноябре 1640 г. Декарт послал М. Мерсенну несколько экземпляров «Размышлений...» вместе с Первыми возражениями и своими первыми Ответами на них. Мерсенн разослал полученные тексты различным философам, теологам и ученым. В начале 1641 г. Мерсенном были получены Вторые возражения — от кружка парижских философов, теологов и математиков, душой которого был он сам. Третьи возражения написал живший тогда в Париже знаменитый впоследствии английский философ, номиналист и сенсуалист, Томас Гоббс. Четвертые прислал тоже впоследствии знаменитый философ-методолог и теолог Антуан Арно

(1612—1694), один из идеологов янсенизма (антикатолического направления в религиозной жизни тогдашней Франции, возрождавшего некоторые идеи Августина, близкие к протестантизму). Пятые возражения прислал весьма значительный французский философ-сенсуалист и ученый, главный возобновитель античного (эпикуровского) атомизма Пьер Гассенди (1592—1655). Шестые возражения исходили от другой группы парижских ученых, философов и теологов (среди них видный ученый-геометр, архитектор и философ, симпатизировавший Декарту, Ж. Дезарг). На все присланные ему Возражения Декарт написал Ответы. Лишь после этого, снабдив свой труд посланием декану и докторам теологического факультета парижской Сорбонны, а также Предисловием для читателей, Декарт издал весь корпус.

Сочинение вышло в свет в Париже в конце августа 1641 г. под титулом «Renati Des-Cartes Meditationes de Prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur. Cum privilegio et approbatione doctorum» (Размышления о первой философии, в которых доказывается существование Бога и бессмертие человеческой души... С привилегией и одобрением докторов). Последняя фраза выражает скорее пожелание Декарта, чем реальность, поскольку «одобрения докторов» Сорбонны и даже янсенистов в сущности не было. Ко времени этого издания Мерсенн переслал Декарту Седьмые возражения, автором которых был Пьер Бурден (1595—1653), член ордена иезуитов, проявлявший интерес к философии, математике и физике (и даже преподававший их сначала в коллегии Ла Флеш, а затем в одной из парижских коллегий). При этом Мерсенн обратил внимание Декарта на некоторое несоответствие заголовка фактическому содержанию «Размышлений...», поскольку в них в сущности не было никакого обсуждения первостепенного богословского вопроса о бессмертии человеческой души. Это и было учтено Декартом во втором издании, вышедшем в Амстердаме в мае 1642 г. под титулом «Renati Des-Cartes Meditationes de Prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum Responsionibus Authoris. Secunda editio septimis objectionibus ante hac non visis aucta» (Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. К ним добавлены различные возражения ученых мужей с доказательствами о Боге и душе и с ответами автора. Второе издание, дополненное седьмыми, новыми, возражениями). С этого издания, опубликованного Ш. Аданом и П. Таннери, и выполнен предлагаемый здесь перевод (Oeuvres VII 1—561). Французский перевод «Размышлений...», осуществленный герцогом де Люином, вместе с переводом Возражений и Ответов (без седьмых), сделанным Клерселье, был опубликован в Париже в 1647 г. В своем письме Клерселье от 10 апреля 1645 г. (Oeuvres IV 192—195) Декарт, прочитавший оба перевода в рукописи, дал им весьма высокую оценку. Этот перевод «Размышлений...» вместе с полемикой вокруг их идей считается аутентичным (см. Oeuvres IX, предисловие V—X, сам текст 4—244. Между латинским и французским текстами имеются незначительные различия в передаче некоторых понятий). В дальнейшем появились новые переводы на французский (два из них были осуществлены Клерселье в 1661 и 1673 гг.). В XIX—XX вв. были изданы различные переводы на европейские языки. Русский перевод «Размышлений...» был выполнен В. М. Невежиной с французского текста и под редакцией проф. А. И. Введенского опубликован в Петербурге в 1901 г. Заново сверенный с оригиналом, он был помещен в издании Избранных произведений Декарта в 1950 г. Для настоящего издания новый перевод «Размышлений...», Воз-

ражений и Ответов, за исключением Седьмых возражений, перевод которых выполнен А. Гутерманом, сделан С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] Рим. 2, 1. Перевод цитат дан по Синодальному изданию Библии.—*5.*

[2] Имеется в виду одно из заседаний V Латеранского собора католической церкви в 1512 г., на котором была запрещена концепция двойственности истины (развивавшаяся к тому времени уже несколько веков) — концепция, восходившая к Аверроэсу и Аристотелю и допускавшая смертность индивидуальной человеческой души как философскую (но не религиозную!) истину *5.*

[3] Древнегреческие математики. См. вступит. статью в т. 1 наст. изд., с. 19.—*7.*

[4] Во французском тексте: «ум (esprit), или душа (âme)». Такое раздвоение в передаче слова mens имеется и в других случаях.—*13.*

[5] Во французском тексте после этих слов добавлено: «т. е. каким образом она посредством представления до такой степени становится причастной бытию и совершенству, что...» и т. д.— *14.*

[6] Во французском тексте: «ошибки или лжи».—*14.*

[7] Здесь понятие мышления (*мысли*) употребляется Декартом в максимально широком значении и совпадает с понятием «сознание» (conscientia), тоже иногда употреблявшимся философом. См. вступит. статью, с. 58—59.—*18.*

[8] Во французском тексте: «или иная какая сила».—*21.*

[9] В т. 1 наст. изд. латинское слово *intellectus* мы передаем словами «рассудок», «разумение», «разум», исходя, в частности, из того, что во французских переводах оно передается словом entendement. Поскольку в данном месте, имеющем принципиальное значение, Декарт ставит *ratio* выше, чем *intellectus*, впредь мы передаем этот термин вошедшим в русский философский лексикон словом *интеллект.* Сам Декарт в письме к М. Мерсенну от 28 января 1641 г., написанном по-французски, тоже оставил термин «интеллект» без перевода: «Я утверждаю, что у нас есть идеи не только всего того, что имеется в нашем интеллекте, но даже всего того, что имеется в нашей воле» (Oeuvres III 295).—*23.*

[10] См. прим. 7 к с. 18.—*25.*

[11] Во французском тексте далее: «и запечатлевают свои изображения».— *33.*

[12] См. прим. 7 к с. 18.—*33.*

[13] Во французском тексте: «бесконечного и неизменного».—*33.*

[14] Терминология, употребляемая здесь Декартом в соответствии со схоластической традицией, в известной степени противоположна современному употреблению этих латиноязычных терминов. Так, *объективная реальность* уже давно означает действительное бытие, находящееся вне ума, тогда как в терминологии схоластики, используемой Декартом, «объективная реальность» означает существование только в мысли, а не в действительности. Существование же в последнем смысле — это для Декарта реальность *актуальная* или *формальная.* Понятие *эминентное* (преимущественное) *существование,* теперь практически вышедшее из употребления, противопоставляется здесь как «объективной», так и «формальной» реальности. Итак, нечто может существовать, по Декарту, трояким образом: 1) *объективно* — в наличествующей в нас идее; 2) *формально* — в бытии, представленном данной идеей; 3) *эминентно* — в некоем первоначале (принципе), от которого данное существование получает свое бытие. См. *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1962. P. 277. Синонимом «эминентного» может служить «трансцендентное». См. *Foulquié P.* Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1962. P. 208.—*35.*

[15] Здесь слово *математика* употреблено в смысле «достоверная наука». См. вступит. статью, с. 24—25.—*57.*

[16] Во французском переводе даже вместо *или* — «и».— *64.*

ВОЗРАЖЕНИЯ НЕКОТОРЫХ УЧЕНЫХ МУЖЕЙ ПРОТИВ ИЗЛОЖЕННЫХ ВЫШЕ «РАЗМЫШЛЕНИЙ» С ОТВЕТАМИ ДЕКАРТА

Objectiones doctorum aliquot virorum in praecedentes meditationes cum responsionibus authoris

[1] *Мом* — в древнегреческой мифологии божество, олицетворявшее злословие; злословие и насмешку он направлял и против богов Олимпа, откуда и был изгнан за это Зевсом.—*74.*

[2] См. прим. 14 к с. 35.—*74.*

[3] Главное сочинение (одно из четырех) знаменитого корпуса «Ареопагитик», написанного неизвестным христианским автором в Византии в конце V в. под именем *Дионисия Ареопагита* (полулегендарного деятеля христианской церкви I в.); оказало огромное влияние на европейскую философию Средневековья.—*74.*

[4] Имеется в виду один из аргументов (всего их пять) *Фомы Аквинского,* доказывающих необходимость бытия бога исходя из особенностей мира (так называемое космологическое доказательство его «естественной теологии»).—*76.*

[5] Испанский теолог и философ *Франсиско Суарес* (1548—1617) был главным представителем «второй схоластики»; видоизменил схоластическую систему Фомы Аквинского. Главное произведение Суареса — «Disputationes metaphysicae» (Метафизические рассуждения, 1597).—*78.*

[6] Византийский теолог и философ *Иоанн Дамаскин* (ок. 675 — до 753) систематизировал идеи грекоязычной патристики IV—V вв. и одновременно заложил основы грекоязычной схоластики. Главный труд — «Источник знания» (на греч. яз.). Дамаскин оказал значительное влияние на византийскую, грузинскую, древнерусскую философскую мысль, как и на западноевропейскую схоластику (латинские переводы появились уже в серед. XII в.).—*79.*

[7] *Аниций Манлий Северин Боэций* (480—524) — римский философ и теолог, автор «Комментария к «Введению» Порфирия к «Категориям» Аристотеля», «Утешения философией» и ряда других сочинений.—*79.*

[8] Имеется в виду крупнейший западноевропейский схоластик *Иоанн Дунс Скот* (1266—1308), противник теолого-философского учения Фомы Аквинского, приближавшийся к номинализму.—*82.*

[9] См. прим. 14 к с. 35.—*84.*

[10] Здесь, как и всюду у Декарта, *естественный свет* (lumen naturale) или *свет природы* (lumen naturae) означает познавательную способность человеческого разума, который противопоставляется сверхъестественному откровению, получаемому иногда в силу божественной благодати. Здесь — одно из важнейших расхождений Декарта с августинианской традицией. См. вступит. статью, с. 27.—*87.*

[11] Т. е. с Фомой Аквинским.—*93.*

[12] Имеется в виду *Габриэль Биль* (Biel), немецкий философ и теолог XV в., которого иногда называли «последним схоластиком». *Григорий из Римини* — теолог XIV в.—*102.*

[13] Ион. 3, 4.—*102.*

[14] Пять родов сказуемого («предикабилии» — род, вид, отличительный признак, существенный признак, случайный признак) сформулиро-

ваны неоплатоником Порфирием (234—301/305) в небольшом трактате «Введение к «Категориям» Аристотеля», ставшем первым источником (после того как Боэций перевел его с греческого языка на латинский) многовековой проблемы *универсалий* (общих понятий) в схоластической философии.— *113.*

[15] В соответствии с пожеланиями своих оппонентов (а среди них были и математики) Декарт излагает теперь основные идеи своих «Размышлений...» *геометрическим способом.* В дальнейшем по этому пути за ним последует Спиноза в своей «Этике».— *127.*

[16] Как отмечалось в преамбуле, *Четвертые возражения* принадлежат А. Арно, написавшему совместно с П. Николем «Логику, или Искусство мыслить» (так называемую Логику Пор-Рояля), в которой содержится дальнейшая разработка картезианской методологии. Возражения Арно отличаются благожелательностью; в них, как и в «Размышлениях...» Декарта, явно чувствуется влияние августинианской традиции.— *155.*

[17] Т. е. в «Рассуждении о методе» (в четвертой части).— *157.*

[18] Имеются в виду Ответы Декарта на Первые возражения.— *157.*

[19] Речь идет о конспективном изложении Декартом последующего содержания «Размышлений о первой философии», помещенном в начале этого произведения.— *170.*

[20] Приведенный выше текст Августина содержится в 11-й гл. его сочинения «О пользе веры».— *170.*

[21] Вселенский собор католической церкви (1545—1563, с перерывами), разработавший программу Контрреформации, направленную против протестантизма.— *196.*

[22] Декарт явно имеет в виду свои «Первоначала философии», написанные сразу после «Размышлений о первой философии».— *197.*

[23] Возражения Гассенди, самые обширные из всех, весьма последовательно опровергают рационалистическо-интуитивистские принципы Декарта с позиций сенсуализма и эмпиризма. В этом отношении они еще более последовательны, чем сенсуалистическо-номиналистические Возражения Гоббса (Третьи возражения). Перевод, выполненный А. Гутерманом (*Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1968), для настоящего издания сверен С. Я. Шейнман-Топштейн с латинским оригиналом (Oeuvres VII 451—561).— *200.*

[24] господствующая, управляющая часть (греч.).— *205.*

[25] В первом случае имеется в виду множество средневековых философов, во втором — Демокрит.— 216.

[26] В древнегреческой мифологии (у Гесиода) *Пандора* («всем одаренная») — не богиня, а прекрасная и коварная женщина, созданная олимпийскими богами по повелению Зевса и посланная им в наказание человеческому роду.— *238.*

[27] *Диагор Мелосский* (V в. до н. э.) — древнегреческий лирический поэт, получивший в древности известность своим отрицанием богов. *Феодор Атеист* (330—270 до н. э.) — ученик Аристиппа, основателя школы киренаиков. Сведения о них содержатся в известном труде Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».— *258.*

[28] конечная, или целевая, причина (греч.) — одно из основных понятий метафизики Аристотеля.— *264.*

[29] Логическая ошибка, состоящая в том, что доказываемый тезис пытаются вывести из еще не доказанных посылок (хотя, возможно, и не ложных).— *265.*

[30] *Лукреций.* О природе вещей I 303 (пер. Ф. А. Петровского).— *269.*

[31] Ответ Декарта, аналитический и принципиальный, вместе с тем показывает, сколь глубоко его затронули Возражения Гассенди. Последний не был, однако, удовлетворен его Ответом и написал в 1642 г. Новые возражения, которые не включались в последующие издания «Размышлений о первой философии». В русском переводе они опубликованы в Сочинениях П. Гассенди. Т. 2. С. 492—778. Свой ответ на Новые возражения Гассенди Декарт сформулировал в письме к Клерселье от 12 января 1646 г. (Oeuvres IV 357—358).— *273.*

[32] Т. е. схоластиков.— *296.*

[33] См. прим. 2 к с. 5.— *303.*

[34] Еккл. 3, 21.— *306.*

[35] Речь идет о соответствующих разделах «Первоначал философии», к написанию которых Декарт приступил сразу после окончания работы над «Размышлениями о первой философии».— *307.*

[36] Имеются в виду «Четыре книги сентенций» Петра Ломбардского, написанные в 1150—1152 гг. и длительное время представлявшие признанную популяризацию католического богословия.— *315.*

[37] Быт. 1.— *319.*

[38] Эти враждебно-схоластические Возражения написаны, как отмечено в преамбуле, теологом ордена иезуитов П. Бурденом. Говоря в дальнейшем о *корпорации, славящейся своей ученостью и благочестием,* Декарт имеет в виду весьма влиятельный орден иезуитов, которого он очень опасался, хотя среди французских иезуитов были и благожелательно настроенные к нему теологи (среди них и учителя по Ла Флеш).— *328.*

[39] Эти *примечания* предназначены для Мерсенна, передавшего Декарту Возражения Бурдена. Ответ Бурдену следует в дальнейшем (изложение его вопросов и последующие ответы на них).— *328.*

[40] Первая разновидность умозаключений в аристотелевско-схоластической логике: обе посылки и заключение являются общеутвердительными суждениями.— *345.*

[41] *Кирка* (Цирцея) — персонаж древнегреческой мифологии, волшебница; напоив спутников Одиссея колдовским напитком, превратила их в свиней.— *351.*

[42] В силу поверья о посмертных переселениях душ (метемпсихоз).— *351.*

[43] сам сказал (греч.). Так, по преданию, выражали свое почтение к Пифагору его ученики, так называемые акусматики (послушники), начинавшие познавать его учение.— *360.*

[44] Comicum soccum — обувь римского комедийного актера.— *362.*

[45] *Эпидик* и *Парменон* — имена двух древнеримских рабов: первый —персонаж одноименной комедии Плавта, второй — комедий Теренция «Свекровь» и «Евнух».— *362.*

[46] Здесь имеется в виду известный софизм Евбулида, принадлежавшего к одной из «сократовских» школ (Мегарской): «Если лжец говорит, что он лжет, то лжет ли он или говорит правду?» — *368.*

[47] *Триарии* — наиболее опытные римские легионеры, стоявшие в третьем ряду и составлявшие резерв.— *374.*

[48] См. выше, с. 336—337 (абзац, начинающийся словами *Существует иное основание...*). Буквенные обозначения параграфов на полях в нашем издании не воспроизводятся.— *378.*

[49] *Плавт.* Хвастливый воин I, 1, 17.— *383.*

[50] Это *ответ* на помещенный выше *Вопрос второй.— 390.*

[51] *Лемуры* — по представлению древних римлян, души умерших, не находящие себе покоя вследствие собственной вины или нанесенного им

оскорбления. Считалось, что они живут под землей, а ночью выходят наверх и преследуют своих обидчиков.— *398*.

[52] Слова эти упреждают письмо Декарта к отцу Дине, помещаемое ниже.— *417*.

ГЛУБОКОЧТИМОМУ ОТЦУ ДИНЕ, ПРОВИНЦИАЛЬНОМУ НАСТОЯТЕЛЮ ФРАНЦИИ

Admodum reverendo patri Dinet societatis Jesu praepositio provinciali per Franciam

Письмо является как бы продолжением предшествующего ответа Декарта Бурдену. Резкие возражения последнего весьма встревожили Декарта, так как они выражали враждебное отношение к его философии в кругах французских иезуитов. Только немногие из них стали горячими сторонниками этой философии (особенно Мелан и Ватье, письма к которым читатель найдет ниже). Двое его бывших наставников в коллегии Ла Флеш — Дине и Шарле (см. ниже письмо к нему) были тоже довольно благосклонны к своему давнему ученику. Первый из них занимал теперь значительный пост в иерархии иезуитов. Обращаясь к нему, Декарт не только стремится к «разоблачению» Бурдена, но и описывает свою борьбу с нидерландскими кальвинистами, предводительствуемыми Гисбертом Воэцием (см. вступит. статью, с. 11—12). «Письмо к отцу Дине» опубликовано во втором издании «Размышлений...» сразу после Ответа на Седьмые возражения, принадлежащие Бурдену (в самом тексте письма вместо его имени повсюду поставлены звездочки). Текст переведен по изд.: Oeuvres VII 563—603.

[1] В письме от 22 декабря 1641 г.— *418*.

[2] В январе 1642 г.— *418*.

[3] *Гай Марий* — римский полководец и политический деятель (157—86 до н. э.).— *419*.

[4] См. письмо от 22 июля 1640 г. (Oeuvres III 97).— *421*.

[5] См. письмо от 30 августа 1640 г. (Oeuvres III 169).— *421*.

[6] Одно из трех Приложений к «Рассуждению о методе».— *425*.

[7] Декарт имеет в виду «Первоначала философии».— *426*.

[8] В «Рассуждении о методе».— *426*.

[9] Речь идет о неоконченном сочинении «Мир, или Трактат о свете», помещенном в т. 1 наст. изд. См. примечание к нему, с. 630.— *428*.

[10] Здесь и в дальнейшем имеется в виду Хендрик Деруа, один из радикальных последователей Декарта. См. вступит. статью, а также прим. на с. 638 т. 1.— *431*.

[11] Здесь и в дальнейшем речь идет о Гисберте Воэции, ректоре Утрехтского университета в 1641—1642 гг. См. вступит. статью, с. 12.— *432*.

[12] Изображение вооруженного божества, чаще всего Афины, от прозвища которой — Паллада — оно и получило свое наименование.— *435*.

[13] Здесь и далее имеется в виду *Академия* в Утрехте.— *437*.

[14] Этот ученик — Ламберт Ватерлакт.— *443*.

БЕСЕДА С БУРМАНОМ
УСТНЫЕ ОТВЕТЫ РЕНЕ ДЕКАРТА НА НЕКОТОРЫЕ ТРУДНОСТИ, ВОЗНИКАЮЩИЕ ПРИ ЧТЕНИИ ЕГО «РАЗМЫШЛЕНИЙ» И ДРУГИХ СОЧИНЕНИЙ

Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus etc. ab ipso haustae

Это небольшое произведение представляет собой запись вопросов *Франциска Бурмана* (род. 1628) и ответов на него Декарта. Беседа, по сообщению первого из них, состоялась 16 апреля 1648 г. Бурман был сыном лейденского пастора; в указанное время он стал приверженцем философии Декарта. Проштудировав «Размышления о первой философии» (вместе с Возражениями оппонентов и Ответами на них Декарта — всего 42 текста), а также текст «Замечаний на некую программу...» (см. т. 1 наст. изд.), 22 параграфа «Первоначал философии» и 7 отрывков из «Рассуждения о методе», молодой картезианец посетил учителя в Эгмонде и поставил перед ним ряд вопросов, затруднявших его понимание идей и положений учения Декарта. На эти вопросы Декарт дал свои ответы. Через несколько дней (предположительно 20 апреля) Бурман изложил в Амстердаме суть своей беседы с Декартом виднейшему картезианцу того столетия Иоганну Клаубергу (1622—1665). Он записал ее содержание, но сохранилась только копия этой записи, сделанная неизвестным лицом в Дордрехте 13—14 июля того же года. В дальнейшем она попала в библиотеку Гёттингенского университета. Впервые латинский текст этой рукописи опубликовал Ш. Адан в 1896 г. в «Revue bourguignonne de L'Enseignement superieur». Хотя текст этой беседы нельзя считать документом, непосредственно и полностью исходящим от Декарта, Адан включил его в V том, содержащий переписку Декарта (р. 146—178), своего итогового 12-томного издания его Сочинений (см. преамбулу Примечаний к т. 1 наст. изд.). Впоследствии Адан осуществил тщательное издание сохранившейся рукописи, содержащее латинский оригинал, французский перевод и библиографическое Введение: René Descartes. Entretien avec Burman, manuscrit de Göttingen. Texte présenté, traduit et annoté par Ch. Adam. Paris, 1937. С этого издания и осуществлен настоящий перевод.

[1] На полях: «При посредстве Бурмана, 20 апреля [1648 г.] в Амстердаме беседовавшего с Клаубергом, с записи которого он собственноручно скопировал текст в Дордрехте 13 и 14 июля. Эгмонд, 16 апреля 1648 г.» — *447.*

[2] Имеются в виду схоластические *школы*, в которых господствовала аристотелевская традиция.— *470.*

[3] См. «Замечания на некую программу...» в т. 1 наст. изд., с. 472.— *470.*

[4] *Гомаристы* — последователи нидерландского теолога Франциска Гомария (1563—1641), ярого кальвиниста, решительно отрицавшего свободу человеческой воли, целиком подчинявшего ее божественному предопределению. Их противники *арминиане*, последователи нидерландского теолога Якоба Арминия (1560—1609), настаивали на наличии у человека свободы воли, позволяющей преодолевать последствия первородного греха и достигать спасения в соответствии со своим поведением. Концепция иезуитов, разработанная философствующим теологом Луисом де Молина (1536—1600), утверждала, что бог полностью не связывает свободы воли человека, хотя и знает заранее о результатах его действий.— *472.*

[5] См. т. 1 наст. изд., с. 349. Отсутствие текстуального совпадения приводимого Бурманом места из § 1 второй части «Первоначал филосо-

фии» (и ряда других мест) объясняется тем, что в нашем издании эта и последующие части данного произведения переведены с французского оригинала, в то время как все цитации Бурмана заимствованы из латинских оригиналов Декарта.— *473.*

[6] См. там же, с. 361.— *474.*

[7] С. 364.— *474.*

[8] С. 374—377.— *474.*

[9] С. 387.— *474.*

[10] С. 390—391.— *475.*

[11] Вероятно, имеются в виду рассуждения Августина о творении богом ангелов в «De Civitate Dei» XI 9; 32; 34 и в «De Genesi ad litteram» I 2—5.— *475.*

[12] См. т. 1 наст. изд., с. 391.— *476.*

[13] С. 391.— *476.*

[14] С. 391—392.— *476.*

[15] О *Региусе* см. преамбулу примечаний к «Замечаниям на некую программу...» на с. 638 т. 1.— *476.*

[16] См. «Описание человеческого тела. Трактат об образовании животного» в т. 1 наст. изд.— *477.*

[17] См. т. 1 наст. изд., с. 395.— *477.*

[18] См. там же.— *477.*

[19] Там же, с. 396.— *478.*

[20] С. 397.— *478.*

[21] Там же.— *479.*

[22] Там же.—*479.*

[23] Там же.— *479.*

[24] Там же, с. 399.— *480.*

[25] Там же.— *480.*

[26] Там же, с. 401.— *481.*

[27] Там же.— *481.*

[28] С. 402. См. также вступит. статью,

[29] С. 404.— *482.*

[30] С. 250.— *483.*

[31] С. 259—260.— *483.*

[32] С. 261.— *484.*

[33] Там же.— *485.*

[34] С. 263.— *486.*

[35] С. 272—273.— *486.*

[36] С. 286.— *487.*

[37] *Тиберий* — римский император в 14—37 гг. *Катон Старший* (234—149 до н. э) — римский государственный деятель и писатель.— *488.*

ИЗ ПЕРЕПИСКИ 1643—1649 гг.

Переписка, которую Декарт весьма интенсивно вел со многими корреспондентами, занимает около половины его сочинений (впрочем, вместе с письмами к нему самих корреспондентов). Так, в издании Адана—Таннери (см. преамбулу Примечаний к т. 1 наст. изд.) из 12 томов Сочинений первые пять содержат именно переписку Декарта. В особом же издании этой переписки, осуществленном Ш. Аданом и П. Мийо (см. там же), она занимает восемь томов. Разумеется, в нашем издании мы можем уделить этой переписке сравнительно немного места. Лишь некоторые письма Декарта при этом публикуются полностью; подавляющая их часть дана в отрывках. Следует иметь в виду, что в большей части его

писем разъясняются (иногда даже впервые формулируются) различные вопросы, нередко не связанные между собой. Декарт отвечает здесь на вопросы его корреспондентов или дает пояснения к различным местам своих произведений. Мы пытались отобрать наиболее важные из таких пояснений. Тексты писем публикуются в хронологическом порядке их написания (в некоторых случаях не вполне ясном). Перевод с латинского и французского (за исключением трех писем) — С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] Oeuvres III 660—662. Пер. с франц. Это письмо открывает интенсивную переписку между Декартом и богемской принцессой Елизаветой (см. преамбулу примечаний к «Первоначалам философии» на с. 633—634 т. 1 наст. изд.) — *489.*

[2] *Альфонс Паллотти* (1602—1668) — итальянец, служивший в армии и при дворе нидерландского штатгальтера Вильгельма II Оранского (произведен им в дворянство). Пытался делать возражения на «Геометрию» Декарта. В период полемики Декарта с Гисбертом Воэцием, а также с руководством Лейденского и Утрехтского университетов благожелательно относился к первому из них и в июле 1648 г. добился прекращения Вильгельмом II новых нападок на Декарта.— *489.*

[3] См. прим. 15 к с. 476.— *489.*

[4] Елизавета явно имеет в виду «Размышления о первой философии» — во французском переводе «Метафизические размышления».— *489.*

[5] Oeuvres III 664—668. Пер. с франц. Я. А. Ляткера. Первое письмо Декарта Елизавете, являющееся ответом на ее предшествующее письмо. Письмо адресовано «Государыне Елизавете, Принцессе Палатинской» и не имеет даты. Указанная дата, однако, содержится в двух копиях данного письма, хранящихся в библиотеке Лейденского университета.— *490.*

[6] См. прим. 4 к с. 489.— *491.*

[7] Т. е. Ответа Декарта на Шестые возражения против его «Размышлений о первой философии».— *491.*

[8] Декарт, по-видимому, имеет в виду четвертую часть своих «Первоначал философии».— *492.*

[9] Oeuvres III 690—695. Пер. с франц. Я. А. Ляткера.— *492.*

[10] Декарт подразумевает слова Елизаветы из ее письма от 10/20 июня 1643 г., в котором она приписывает себе «глупость», проявившуюся в том, что она «...не смогла постичь идею, в силу которой мы должны судить, каким образом душа [не протяженная и не материальная] может двигать тело...» (Correspondance V 315—317).— *492.*

[11] Здесь Декарт имеет в виду следующее место из письма к нему Елизаветы от 1 июля 1643 г.: «...я нахожу также, что чувства показывают мне, что душа движет тело, но не показывают (а если и показывают, то, во всяком случае, не больше, чем разум и воображение) способа, каким она это делает. И потому я думаю, что у души имеются неизвестные нам свойства, на основе которых, возможно, смогут опровергнуть — в чем Ваши «Метафизические размышления» меня убедили — с помощью столь же убедительных доводов тезис о непротяженности души. И это сомнение представляется основанным на формулируемом там правиле, когда Вы говорите об истине и лжи и утверждаете, что всякая ошибка происходит из суждений о том, чтó мы недостаточно полно воспринимаем... Я отнюдь не ищу оправдания в том, что спутала понятия души и тела с их понятиями, взятыми в обычном смысле, но это не избавляет меня от указанного сомнения, и я отчаюсь обрести уверенность в чем-либо на свете, если ее не дадите мне Вы, единственный, кто помешал мне стать скептиком, к чему толкал меня мой первый довод...» (Oeuvres IV 2) (прим. переводчика).— *494.*

[12] Oeuvres IV 62—63. Пер. с лат. Часть письма, содержащая ответ на первый вопрос из не дошедшего до нас письма Бьютендийка (Декарт отвечает также и на два других его вопроса). По сведениям, восходящим к И. Бекману, Бьютендийк был одним из руководителей иезуитской коллегии в Дордрехте.— *495.*

[13] Oeuvres IV 11—119. Пер. с франц. Дени Мелан (Mesland, 1615—1672/74), иезуит, обучавшийся теологии в той же коллегии Ла Флеш, которую некогда закончил Декарт; неоднократно консультировал его по вопросам теологии.— *496.*

[14] Относительно первого доказательства в данном письме никаких разъяснений нет.— *496.*

[15] Т. е. в Ответе на Первые возражения против «Размышлений...».— *496.*

[16] Не дано движения до бесконечности (лат.).— *496.*

[17] Такое движение до бесконечности действительно дано при разделении частей материи (лат.). Упоминаемый далее *трактат по философии* — «Первоначала философии».— *496.*

[18] Декарт, по всей вероятности, имеет в виду «Первоначала философии».— *497.*

[19] *Дени Пето* (Petau, 1583—1652) — иезуит, профессор Сорбонны.— *497.*

[20] Из большой ясности разумения проистекает большая склонность воли (лат.).— *498.*

[21] Всякий грешник не ведает, что творит (лат.).— *499.*

[22] Поскольку ты эти вещи видишь, они существуют и т. д. (лат.).— *Августин.* Исповедь XIII 38.— *500.*

[23] видеть и хотеть (лат.).— *500.*

[24] Oeuvres IV 140—141. Пер. с франц. *Этьен Шарле* (1570—1652), профессор теологии в коллегии Ла Флеш и ее ректор с 1606 г., когда в нее поступил Декарт. Он называл Шарле своим «вторым отцом». Однако, чтобы понять содержание данного письма, необходимо учитывать, что в это время (с 1627 г.) Шарле занимал пост помощника генерала ордена иезуитов в Риме. Отсюда понятно стремление Декарта изобразить свою философию, систематически изложенную в «Первоначалах философии», как вполне укладывающуюся в аристотелевскую традицию.— *500.*

[25] Oeuvres IV 187—188. Пер с франц. О *Клоде Клерселье* (1614—1684) см. преамбулу Примечаний к т. 1 наст. изд.— *501.*

[26] Язычники обладали идеей множества богов и т. д. (лат.).— *501.*

[27] Oeuvres IV 200—204. Пер. с франц.— *502.*

[28] См. прим. 2 к с. 489.— *502.*

[29] Oeuvres IV 218—221. Пер. с франц.— *504.*

[30] Oeuvres IV 263—268. Пер. с франц.— *506.*

[31] «О счастливой жизни» (лат.).— *506.*

[32] Все хотят жить счастливо, однако затрудняются в понимании средств к достижению счастливой жизни (лат.).— *506.*

[33] жить счастливо (лат.).— *506.*

[34] Oeuvres IV 271—278. Пер. с франц.— *509.*

[35] О жизни никогда не рассуждают, ей всегда вверяются (лат.).— *509.*

[36] Мы будем здравомыслящими людьми, если только разобщимся с толпою (лат.).— *510.*

[37] согласуется с природой вещей (лат.); мудрость состоит в том, чтобы формировать себя соответственно ее [природы] закону и образцу (лат.); счастливая жизнь — это жизнь в соответствии со своей природой (лат.).— *510.*

[38] когда человек разумен (лат.).— *511.*

[39] жить в соответствии с природой (лат.).— *511.*

[40] счастлив тот, кто ничего не жаждет и ничего не страшится по милости разума (лат.); счастливая жизнь — это твердость правильного и достоверного суждения (лат.).— *511.*

[41] Имеется в виду *Зенон из Китиона* (ок. 336—264 до н. э.) — основоположник школы стоиков.— *512.*

[42] Oeuvres IV 281—287. Пер. с франц.— *513.*

[43] Oeuvres IV 290—296. Пер. с франц.— *517.*

[44] Декарт отвечает здесь на пожелание Елизаветы, высказанное ею в письме от августа 1645 г.: «Я надеюсь, что Вы продолжите... обучать меня средствам укрепления разума, чтобы наилучшим образом судить во всех деяниях жизни, которая представляется мне единственной трудностью, поскольку невозможно совсем не следовать по доброму пути, когда он познан» (Oeuvres IV 280).— *517.*

[45] Oeuvres IV 301—304. Пер. с франц.— *520.*

[46] Oeuvres IV 304—317. Пер. с франц.— *522.*

[47] Декарт говорит здесь о трактате «Об образовании животного», помещенном вместе с «Описанием человеческого тела» в т. 1 наст. изд.— *525.*

[48] Имеется в виду помещенное выше письмо Елизаветы от 30 сентября, ответ на которое и дает теперь Декарт.— *527.*

[49] Речь идет об онтологической концепции схоластики, восходящей к Фоме Аквинскому.— *527.*

[50] *Гегесий* (ок. 320—280 до н. э.) — философ из Александрии, принадлежавший к школе киренаиков; был прозван Пейситанатом (учителем смерти). О его учении см. у Диогена Лаэртского, II 93—96. *Птолемей I Сотер* — царь Египта (305—283 до н. э.).— *527.*

[51] Об *арминианах* (или ремонстрантах) см. прим. 4 к с. 472.— *528.* *Морган Пелагий* (IV—V вв.) — еретический христианский теолог, на учение которого опирался Арминий.

[52] Oeuvres IV 331—334. Пер. с франц.— *529.*

[53] *Кенельм Дигби* (1603—1665) — английский дворянин, активный роялист, действовавший в интересах Карла I в Англии, Франции и Нидерландах. Не раз встречался с Декартом. В 1644 г. опубликовал в Париже два трактата, в которых доказывал бессмертие разумной человеческой души, что и имеет здесь в виду Декарт.— *530.*

[54] Oeuvres IV 351—357. Пер. с франц.— *531.*

[55] Брат Елизаветы принц Эдуард в ноябре 1645 г. перешел из протестантской религии в католическую.— *531.*

[56] Благо проистекает из целостной причины, зло — из какого-либо недостатка (лат.).— *533.*

[57] Oeuvres IV 407—412. Пер. с франц.— *535.*

[58] См. прим. 47 к с. 525.— *535.*

[59] Oeuvres IV 442—447. Пер. с франц.— *538.*

[60] Невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было (лат.).— *538.*

[61] Oeuvres IV 528—532. Пер. с франц.— *539.*

[62] См. «Апология Сократа» 31.— *540.*

[63] Имеется в виду знаменитое сочинение Макиавелли «Государь».— *541.*

[64] Oeuvres IV 544—555. Пер. с франц.— *541.*

[65] Итальянский естествоиспытатель, автор сочинения «О формировании яйца и цыпленка» (Падуя, 1621, на лат. яз.).— *541.*

[66] Oeuvres IV 573—576. Пер. с франц. *Уильям Кавендиш Ньюкасл* (1592—1676) — английский аристократ, убежденный роялист, участник гражданской войны на своей родине, воспитатель принца Уэльского

(будущего Карла II). Был любителем наук и поэзии. Проживая в качестве эмигранта в Нидерландах (в 1644 г.), познакомился здесь с Декартом. Будучи страстным охотником, Ньюкасл расспрашивал его относительно души животных.— *542.*

[67] *Пьер Шаррон* (1541—1603) — французский философ и теолог, автор сочинения «О мудрости» (1601), друг и последователь философа-гуманиста *Мишеля Монтеня* (1533—1592), который чрезмерно сближал человека с животными (а в моральном аспекте иногда ставил их даже выше людей).— *543.*

[68] Oeuvres IV 600—617. Пер. с франц. О *Пьере Шаню* см. преамбулу Примечаний к т. 1 наст. изд. В указанное время (и в последующем) Шаню был французским послом при шведской королеве Христине. Декарт и написал данное письмо в ответ на ее вопросы, которые сообщил ему Шаню. Данное письмо, представляющее собой как бы краткий трактат о любви, следовательно, предназначено для шведской королевы.— *544.*

[69] Согласно мифу, *Иксион,* царь лапифов, воспылал любовью к супруге Зевса Гере, но, когда стал добиваться ее любви, Зевс подменил Геру облаком.— *549.*

[70] и как бы частица божественного дыхания (лат.).— *Гораций.* Сатиры II 2, 79.— *549.*

[71] См. прим. 68 к с. 544.— *551.*

[72] Вот я, виновный во всем! На меня направьте оружье (лат.).— *Вергилий.* Энеида IX 427.— *552.*

[73] *Теофиль де Вио* (1590—1626) — французский поэт-вольнодумец. Декарт цитирует «Стансы к мадемуазель М...» (*Théophile* Oeuvres complètes, nouv. ed. Paris, 1856. T. 1. P. 200).— *555.*

[74] Oeuvres IV 16—17. Часть письма, в которой автор описывает Елизавете некоторые перипетии своей вынужденной борьбы с нидерландскими теологами и схоластами. В конце отрывка появляется первый намек Декарта на возможность покинуть Нидерланды.— *555.*

[75] *Якоб Ревиус* (1586—1658) — сначала пастор в своем родном Девентере, с 1641 г.— регент названной коллегии. В *Тезисах,* направленных против «Размышлений о первой философии» Декарта, обвинял его также в пелагианстве (см. прим. 51 к с. 528). Яростно полемизировал против сторонника Декарта Хеерборда. В 1648 г. опубликовал также небольшой трактат «Теологическое рассмотрение картезианского метода» (на лат. яз.).— *555.*

[76] *Якоб Тригландий* (1583—1654) — первый профессор теологии Лейденского университета, союзник Ревиуса в борьбе против Декарта и Хеерборда. Свои *тезисы* Тригландий озаглавил «О богохульстве Картезия» обвиняя его здесь в атеизме.— *555.*

[77] Oeuvres V 51—58. Пер. с франц. Письмо предназначено для королевы Христины. В опущенной части письма Декарт выражает свое «восхищение... силой и весомостью» возражений королевы Христины против учения Декарта о бесконечности универсума.— *556.*

[78] *Николай Кузанский* (1401—1464) — крупнейший философ эпохи Возрождения, в основном неоплатоник. Автор сочинения «Об ученом незнании» (1440), в котором проводит онтологическую и космологическую идею о различии актуальной бесконечности («абсолютный максимум»), совпадающей с богом, и потенциальной бесконечности как важнейшей характеристики мира. Кардинал римско-католической церкви с 1448 г.— *556.*

[79] Oeuvres V 64—66. Пер. с франц.— *559.*

[80] Oeuvres V 84—85. Пер. с франц. В первой части письма Декарт касается проблемы «высшего блага», различая в нем общий (собирательный) смысл, в силу которого оно представляет собой «скопление или

соединение всех благ, как души, так и тела, и имущества, которые могут быть у каких-либо людей». От этого смысла следует отличать понятие высшего блага применительно к каждому человеку. Оно «состоит не в чем ином, как в твердой воле делать добро (de bien faire), и в удовлетворенности, которая из этого проистекает». Несколько ниже Декарт стремится согласовать «два наиболее противоположных и наиболее известных мнения древних, а именно мнение Зенона [основателя стоицизма], который усматривал высшее благо в доблести и чести, и мнение Эпикура, усматривавшего его в удовлетворенности, которую он именовал удовольствием» (ibid., p. 82—83).— *560.*

[81] Oeuvres V 135—138. Пер. с франц. О *Ньюкасле* см. прим. 66 к с. 542.— *561.*

[82] Oeuvres V 192—193. Пер. с лат. Адресат письма только вероятен.— *563.*

[83] 3 июня 1648 г. (т. е. в предшествующий день) Арно (?) поставил перед Декартом вопросы, навеянные Ответами Декарта на Пятые возражения против его «Размышлений...». Суть этих вопросов состоит в следующем: если душа — субстанция мыслящая и мыслит всегда, то мыслит и ребенок в материнском чреве. Почему же в таком случае мы ничего не помним об этих мыслях? В своих Ответах Декарт исходит из того, что память требует определенных следов в мозгу, следов, которые мозг младенца, спящего во чреве, не способен удержать. А если так, пишет Арно, допускается две разновидности памяти: одна является чисто духовной, а другая, связанная со следами в мозгу, представляет собой воображение. См. Oeuvres V 186—188.— *563.*

[84] Oeuvres V 219—221. Пер. с лат. М. А. Гарнцева. (Correspondance III 71—79).— *563.*

[85] Oeuvres V 267—279. Пер. с лат. Данное письмо служит ответом на письмо Мора от 11 декабря 1648 г. (Oeuvres V 236—246). *Генри Мор* (1614—1687) — английский философ, теолог и поэт; профессор Кембриджского университета, виднейший представитель сложившейся там школы платонизма (точнее, неоплатонизма, не выделявшегося тогда из первого). Увлекался также идеями Каббалы — важнейшего памятника средневековой еврейской мистики. Мор был ожесточенным врагом материалистической философии Гоббса. Он считал полезными для религии такие принципы философии Декарта, как присущий ей спиритуализм, учение о врожденности идей, подкрепляющее доказательство существования бога, отрицание атомизма, как учения материалистического. Вместе с тем для понимания ответа Декарта необходимо знать, что Мор отвергал его трактовку протяженности как атрибута материи и рассматривал ее как атрибут бога. Мор также полагал, что протяженность присуща как материальной, так и духовной субстанции. Английский платоник отвергал механистическое учение Декарта о животных-машинах, признавал не только разумную душу (у человека и ангелов), но и души животную и растительную. Учению Декарта о телесных корпускулах он противопоставлял учение о неких одухотворенных элементах, лишенных внешней формы. В отличие от Декарта Мор придерживался последовательного теизма, считая, что платоновская мировая душа, управляющая миром, подчиняется личному внеприродному богу. Все это делает понятным, почему в своем более позднем сочинении «Учебник метафизики» (1671) Мор обвинил Декарта в отрицании реальности духов, поскольку им отказывается в протяженности. Однако в письме, написанном 11 декабря 1648 г., Мор одобряет приемлемые для него принципы картезианства.— *567.*

[86] «Первоначал философии».— *570.*

[87] второй части «Первоначал философии».— *572.*

[88] Здесь Декарт намекает на поверья, широко распространенные в античности (как и позже) и усвоенные пифагорейцами; согласно этим поверьям, человеческие души после смерти их обладателей могут переселяться в животных (так называемый метемпсихоз). Последовательно механистическая трактовка Декартом природы полностью отвергала эти поверья.— *576.*

[89] Oeuvres V 326—329. Пер. с франц.— *576.*

[90] Декарт имеет в виду поездку в Швецию по приглашению королевы Христины.— *576.*

[91] Т. е. в Нидерланды.— *577.*

[92] В сентябре 1647 г. от имени малолетнего короля Людовика XIV (фактическим правителем был кардинал Мазарини) Декарту была дарована персональная пенсия в 3000 ливров за его заслуги в развитии философских и научных изысканий, принесших пользу «человеческому роду», а также для того, чтобы он смог продолжать «свои прекрасные опыты», нуждающиеся в затратах. В мае Декарт отправился во Францию. Никакой пенсии он здесь не получил, и ему пришлось даже потратиться, о чем он и сообщает в данном письме. События в Париже, связанные с движением Фронды, заставили его в конце августа 1648 г. спешно покинуть Францию.— *577.*

[93] Oeuvres V 340—348. Пер. с лат. Письмо представляет собой ответ на письмо Мора Декарту от 5 марта 1649 г. (Oeuvres V 298—317). Курсивом выделены тезисы Мора, на которые Декарт дает свои ответы.— *578.*

[94] Имеются в виду «Первоначала философии».— *581.*

[95] Речь идет о «Страстях души».— *581.*

[96] См. прим. 95 к с. 581.— *583.*

[97] См. вступит. статью, с. 48.— *583.*

[98] Oeuvres V 365—366. Пер. с франц. *Пьер Каркави* (ум. 1684) — посредник между Мерсенном, Ферма, Робервалем и Декартом.— *584.*

[99] Речь идет о знаменитом эксперименте, проведенном 19 сентября 1648 г. по плану великого французского математика, физика и философа *Блеза Паскаля* (1623—1662) у подножия и на вершине горы Пюи-де-Дам (в *Оверни*). Опыт со столбиком ртути блестяще подтвердил идею наличия атмосферного давления (впервые высказанную итальянским физиком *Торричелли*, умершим 25 октября 1647 г.). В дальнейшем Паскаль проводил аналогичные опыты и в Париже.— *584.*

[100] *Жиль Роберваль* (1602—1675) — выдающийся французский математик; входил в кружок Мерсенна. Ожесточенный критик «Геометрии» Декарта.— *584.*

[101] Oeuvres V 391. Пер. с франц.— *585.*

[102] Oeuvres V 402—405. Пер. с лат. Ответ на письмо Мора Декарту от 23 июля 1649 г. (Oeuvres V 376—390).— *585.*

[103] Декарт имеет в виду тех натурфилософов Возрождения (например, Бруно), которые натурализировали платоновско-неоплатоническую *мировую душу*, сливая ее с богом и материей.— *586.*

[104] Oeuvres V 430—431. Пер. с франц.— *588.*

[105] *Иоганн Фрайнсхейм* (1608—1660) — немецкий филолог, профессор университета в Упсале, библиотекарь королевы Христины.— *588.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

Августин Блаженный Аврелий 156, 162, 167, 170, 171, 173, 475, 497, 500
Александр Македонский 291
Апеллес 290, 291
Аполлоний Пергский 7
Аристотель 76, 87, 189, 194, 196, 238, 289, 430, 432, 436, 461, 501, 512
Архимед 7, 21, 189, 191, 192, 258, 401

Биль Габриэль 102
Боэций Аниций Манлий Торкват Северин 79
Бурден Пьер 418—422, 425, 427, 431, 435, 445

Вио Теофиль де 555
Воэций Гисберт 484

Гален Клавдий 425
Ганнибал 538
Гассенди Пьер 200, 302
Гегесий 527
Гиппократ Косский 425, 490
Григорий де Римини 102

Демокрит 296, 570
Диагор Мелосский 258, 298
Дигби Кенельм 530
Дионисий Ареопагит 74

Евклид 258

Зенон из Китиона 512

Иоанн Дамаскин 79
Иоанн Дунс Скот 82, 97

Лев X (папа римский) 5
Луллий Раймунд 483
Лукреций (Тит Лукреций Кар) 570

Марий Гай 419
Мерсенн Марен 200, 273, 418
Монтень Мишель 542, 543

Николай Кузанский 556

Овьедо Франсиско де 354

Палотти Альфонс 489, 502
Папп Александрийский 7
Паскаль Блез 584, 585
Пето Дени 497
Пифагор Самосский 258, 298, 313, 351, 360, 364
Платон 135, 258, 303, 540
Полло см. Паллотти
Порфирий 113
Пракситель 283
Птомелей Клавдий 527

Ревиус Якоб 555
Региус (Деруа Хендрик) 476, 489
Римини де см. Григорий де Римини
Роберваль Жиль 584

Сенека Луций Анней 506, 509—511, 517, 520
Сократ 540
Суарес Франсиско 78, 184

Тауреллус Николаус 434
Тиберий Клавдий Нерон 488
Тригландий Якоб 555

Фабриций из Аквапенденте 541
Феодор Атеист 258, 298
Фома Аквинский 76, 79—81, 86, 92, 93, 460
Фрайнсхейм Иоганн 588

Шаррон Пьер 543

Эпикур 296, 509, 511, 512, 570

* Указатели составлены О. А. Булак.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абстракция 94, 97, 157, 160, 161, 173, 174, 180, 251, 308, 395, 453, 454
— метафизическая 395
Автомат 575
(см. также Механизм)
Авторитет 80, 171, 283, 289, 313, 327, 339, 397, 540, 570
— божественный 172
— церкви 199
Аксиома (аксиомы) 109, 110, 124, 125, 130, 131, 217, 227, 286, 360, 447, 449, 450, 458, 459
— истинность 129
— природа 125
(см. Теологи)
Акт (акты) 136, 138, 167, 246, 279, 395, 411, 471, 472, 497
— субъект 136
— волевой 119
— мыслительные 139, 374
— телесные 135
— рефлексии 411, 415, 417
(см. Воображение, Зрение, Интеллект, Мысль божественная, Мышление, Ощущение, Познание, Рассудок, Творение, Ум, Чувство)
Акциденция (акциденции) 13, 33, 40, 128, 131, 135, 138, 145, 171, 193, 196—198, 209, 212—214, 223, 281, 285, 452, 453, 586
— идея (понятие) 223, 224, 281, 453
— природа 194
— субъект 145
— форма 319
— реальные 194, 196—199, 306, 318, 319
Анализ 124, 125, 312, 325, 326, 336
Аналогия 110, 139, 189, 191, 209, 220, 225, 230, 570
Ангелы 36, 101, 112, 116, 117, 141, 228, 239, 303—305, 354, 441, 452, 467, 569, 579, 580, 583, 585
— идея 101, 112, 229, 261, 299, 460
— познание 461
— чувство 579
(см. Представление)
Аргумент (аргументы) 151, 158, 166, 228, 243, 265, 275, 277, 278, 284, 289, 294, 309, 313, 326, 327, 338, 349, 356, 360, 385, 407, 444, 445, 451, 454, 455, 457, 460, 486, 499, 501, 543, 557, 568, 573
— вероятностные 486
— достоверные 484
— очевидные 484
— теологические 197
— философские 197, 273
(см. Скептики)
Арифметика 18, 30
Астрономия 18
Атеист (атеисты) 8, 10, 101, 113, 123, 153, 161, 258, 304, 308, 314, 357, 407, 434, 438, 441, 460
Атом (атомы) 572
— существование 571

Атрибуты 122, 128, 129, 131, 175, 176, 255, 282, 297, 452, 453, 457, 459, 468, 563, 581
— существование 457
— бесконечные 111
— божественные 285
(см. также Качество, Свойство; см. Бог, Вещь, Субстанция, Ум)
Аффект (аффекты) 10, 61, 114, 115, 142, 143, 536, 546, 554, 583
— как форма мысли 31
— волевой 545
— нервный 545
(см. также Вожделение, Желание, Страсть)

Бесконечность (бесконечное) 38, 39, 42, 79, 87, 90—92, 100, 102, 114, 130, 147, 217, 224, 231—233, 237, 285—287, 289, 457, 472, 473, 549
— определение 92
— восприятие 38
— идея (понятие) 39, 287, 288
— природа 114
— воображаемая 114
— численная 112
(см. Бог, Бытие, Мир, Различие)
Бессмертне 104
(см. Душа)
Благо (блага) 78, 102, 170, 193, 246, 293, 317, 464, 499, 504—508, 510, 512, 515, 516, 519, 520, 522, 524, 528, 533, 537, 539, 545, 550, 553, 560, 561, 577, 588
— два рода 532
— идея 317, 532
— познание 508
— высшее 102, 509—512, 517, 518, 520, 522
— осознанное 151
— телесное 516
(см. Жизнь)
Благодать 118, 463, 498, 499, 527
Блаженство 79, 224, 506, 508, 511, 513, 515, 523, 524, 527, 561
Бог 10, 13, 15, 18, 19, 21, 29, 30, 33, 36, 40, 41, 44, 47—50, 54—58, 62, 64, 66, 67, 72, 76, 77, 85—92, 102—104, 106, 110—116, 118—123, 128, 129, 134, 142, 144—150, 153, 154, 156, 159, 162, 164, 166, 167, 169, 172—174, 181, 184—186, 189, 190—192, 194, 196, 198, 216, 218, 223—225, 230, 231, 233—242, 245—247, 251, 254—258, 263, 264, 271, 272, 274, 283, 285—293, 295, 297—299, 306—308, 310, 312, 314—317, 331, 349, 385, 391, 392, 407, 419, 448—450, 452, 453, 457—461, 463—465, 468, 469, 472—474, 477, 478, 486, 487, 495—497, 500, 510, 517—519, 548—551, 553, 556, 560—562, 567, 569, 571—573, 579—581, 583, 585—587
— как источник истин 20
— как мировая душа 586
— как наисовершеннейшее бытие (существо) 80, 253, 255, 462
— как причина
верховная 455
всех следствий 527
универсума 527
— атрибуты 43, 51, 94, 104, 111, 114, 146, 148, 490, 521
— бесконечность 111, 182, 235, 319, 325, 580
— благость 70
— бытие (существование) 5, 8, 10, 14, 19, 42, 53—56, 80, 81, 87, 90, 93, 94, 97, 101, 103, 110, 113, 121, 130, 133, 134, 142, 156, 167, 169, 173, 185,

187, 192, 224, 233, 242, 256, 257, 263, 297, 305, 308, 325, 331, 385, 393, 396, 403, 407, 419, 425, 449, 486, 487, 495, 496, 527, 539, 555 (см. также Существование божественное)
доказательство 4, 83, 86, 99, 116, 148, 162, 186, 191, 253, 289, 298, 309, 409, 450, 460 (см. также Доказательство против существования Бога)
познание 79, 82, 405, 408, 521, 530
актуальное 81
— действия (деяния) 46, 455, 461, 472, 528
— законы 532
— идея (понятие) 38, 39, 43, 45, 55, 85, 86, 93, 94, 96, 101, 108, 109, 111, 112, 121, 122, 132, 133, 142—149, 163, 183, 224, 225, 228—230, 234, 235, 237, 240, 241, 243, 244, 285, 288—292, 298, 299, 309, 345, 349, 447, 451, 455, 459, 460, 462, 496, 500, 501
адекватное 149
— имя 141, 146, 299
— могущество 60, 114, 123, 147, 174, 179, 185, 197, 224, 242, 263, 319, 325, 453, 457, 458, 499, 500, 529, 530, 549, 566, 567, 571, 572, 580
— непостижимость 149
— образ 459
— познание 4, 79, 82, 92, 93, 191, 243, 256, 257, 494, 495
интуитивное 561
— протяженность 571
— свойства 42, 550, 581
— созерцание 43, 44
— способности 46, 461, 583
— справедливость 308, 325
— сущность (суть) 53, 94, 103, 129, 153, 185, 186, 189, 225, 240, 253, 297, 465, 471, 472, 580, 586 (см. также Сущность божественная)
— творчество 458, 459
— умопостижение 147, 148, 462
— цели 243, 292, 461, 475
— истинный 57, 153, 290, 391, 548
— непознаваемый 113
(см. также Божество, Бытие высшее, наисовершеннейшее, Мира творец, Существо совершенное, Творец; см. Любовь, Природа, Свобода, Совершенство, Способность)
Боги 55, 256, 465, 549
— множество
понятие 501
Божество 549
— природа 97
— ложное 290
Бытие 35—37, 40, 41, 54, 75, 76, 78, 80, 81, 89, 91, 94, 95, 96, 100, 102, 113, 114, 120, 142, 162—168, 181, 184, 188, 236, 289, 303, 310, 331, 346, 374, 381, 383—385, 434, 448, 459, 486, 490, 491
— бесконечность 185
— виды 114
— модус 75, 131
объективный 35
формальный 35
— понятие (идея) 81
— природа 96
— причина 288, 289, 459
— смысл 288
— сущность 188
— актуальное 82, 84
— акцидентальное 434, 435
— бесконечное 78—80, 104, 165, 190, 290, 292, 486
понятие (идея) 74, 163, 164, 166, 167, 466

сущность 168
— бестелесное 101, 110
— божественное 121
— вечное 53, 55
— всемогущее
идея 110
— высшее (верховное) 45, 82, 101, 109, 116, 314, 449, 486 (см. также Бог)
идея 55, 80, 100
необходимость 100
существование 55, 108
— духовное 101, 110
— идеальное 223
— истинное 78, 464
— конечное 466
— мое (собственное) 21, 165, 236, 281, 369, 458
познание 352, 380, 408
причина 235, 236, 238
— мыслимое 569
— наисовершеннейшее (более совершенное, чем я; совершенное) 53, 54, 81, 112, 129, 426, 455, 527
понятие (идея) 42, 74, 76, 79, 80, 88, 100, 101, 110, 131
природа 111, 168
сущность 93, 129
— необходимое 122, 132 (см. Различие)
— объективное 163, 223
— первичное 55
— положительное 164, 183, 184
— протяженное 569, 573
— реальное 464, 569
— субъективное 123
— телесное 101, 112
— формальное 223
— чистое 449
— в интеллекте 93
— вне интеллекта 183
(см. также Первобытие, Существование; см. Бог, Вещь, Различие, Идея, Сущность, Творение, Творец, Тело)

Вера 8, 151, 171, 172, 193, 196, 199, 267, 274, 304, 350, 384, 407, 429, 430, 442, 475, 486, 505, 521, 527, 530, 531, 562, 573
— как дар Божий 4
— предмет 317, 463
— истинная 495
— христианская (Христова) 31, 119 (см. также Вероучение христианское)
Вероучение
— христианское 103
Вероятность 261, 574
Вечность 450, 503
— будущая 458
— минувшая 458
Вещь (вещи) 12, 17—19, 23, 24, 29, 32, 33, 35—41, 43, 46, 49, 54—56, 58—62, 68, 71, 74, 75, 78, 81—84, 88, 91—93, 96, 97, 99, 101—103, 105, 107, 113, 116—121, 126—130, 134, 137—142, 145—150, 152, 156—158, 164—169, 172—180, 182, 183, 185—188, 190—192, 195, 207, 209, 215—217, 219, 220, 223, 225, 228—231, 234, 238—240, 243, 244, 246—250, 254, 256, 257, 261—264, 266, 267, 269, 274, 275, 279, 281, 284, 285, 287—289, 291, 292, 294, 296—300, 307, 308, 310, 311, 315, 319—323, 325, 327, 331, 333, 334, 336—340, 341, 344, 346—348, 351, 352, 354, 361, 364, 369, 370, 372, 375, 377, 378, 380, 381, 383, 390—392, 395, 399, 405, 406, 438, 442, 445, 448—451, 452—457, 459, 462, 463—468, 471—474, 477, 478, 483, 484, 491, 492, 498—500,

510, 514—517, 519, 528, 530, 533, 537, 538, 542, 545, 549, 550—552, 556, 559, 561, 564, 566—570, 572, 579, 580, 584, 586, 588
— как предмет (объект) моего мышления 31, 143
— атрибуты 282
— бытие 109, 381, 385, 386, 447, 454
— восприятие 245, 306, 377, 378
— длит льность 566
— знание 106
— идея (понятие) 10, 29, 52, 53, 106, 107, 110, 127, 131, 143, 219, 220, 229, 250, 260, 261, 266, 268, 284, 286, 290, 325, 381, 384, 455
— истинность 29, 192, 282, 300, 342, 352, 449
— образы 18, 152, 210, 268
— основание 332, 336
— познание 120, 244, 301, 348, 386
— понимание (постижение) 247, 250, 395
— природа 91, 94, 103, 120, 132, 140, 156, 188, 288, 296, 380, 461, 473, 484, 529, 566, 568
— совершенство 130
— созерцание 549
— существование 29, 89, 167, 184—186, 188, 190, 228, 248, 251, 341, 364, 370, 381, 385, 539
— сущность (суть) 89, 94, 120, 167, 173, 187, 188, 190, 251, 256, 290, 296, 306
знание 385
— творение 475
— бесконечная (беспредельные) 92, 224, 233, 472
— будущие 147, 464
— вероятная 572
— внешние (вне меня, вне нас) 20, 28, 30—32, 52, 66, 148, 214, 218, 221, 300, 342, 454, 473, 532
бытие (существование) 221, 223
— возможные 464
— волящая 311
— достоверные 257, 332, 338, 341, 347, 348, 391, 395, 407
— духовная (бестелесные, нематериальная) 300, 360, 362, 489, 580
— истинные 257, 338, 342
— конечная (ограниченная) 91, 131, 185, 225, 285
— ложные 257, 274, 332, 334, 336—338, 340—342, 351, 369, 391, 407
— материальные 52, 58, 258, 287, 334, 435, 467, 473, 546
бытие 284 (см. также Доказательство бытия материальных вещей)
образы 112, 142
природа 583
существование 15, 58, 299
сущность 250
— мыслящая 9, 99, 105, 136—139, 149, 153, 161, 206, 207, 209, 237, 269, 293, 311, 312, 325, 346, 358, 361, 367, 371, 372, 374, 378, 408, 450, 454, 467, 565 (см. также *Я*)
бытие (существование) 386 415
воля 131
познание 300, 386
телесность 378
— сверхъестественные 463
— сотворенная (тварные) 64, 93, 114, 167, 571
— телесные (протяженные) 14, 25, 36, 37, 44, 58, 64, 68, 69, 100, 101, 106, 110, 112, 128, 129, 135, 148, 161, 208, 209, 259, 265, 277, 283, 293, 300,

317, 318, 323, 325, 358, 366, 367, 384, 416, 565, 570, 579, 586
восприятие 293
идея (понятие) 38, 228—230, 287, 569
образ 24, 29, 207, 208
существование 60, 153
сущность 573
форма 207
и бестелесные см. Различие
— умопостигаемая 44, 57, 323, 569
— умопостигающая 136, 137
— универсальная 18
— чувственные (физические) 87, 108, 135, 475
бытие 87
идея 63, 106
истинность 62
образы 40, 42, 56, 144, 209
— чувствующая 395, 578
— ясно воспринимаемые 151
— вне интеллекта (разума) 84, 109, 122, 466
— и модусы 63
(см. Восприятие, Душа, Идея, Отличие, Различие, Творец, Тело, Ум, *Я*)
Вид (виды)
— интенциональные 194
(см. Бытие, Род, Субстанция)
Видимость (кажимость) 367, 378, 516, 520, 560
— ложная 520
(см. Истина)
Вкус 26, 28, 198, 203, 209, 216, 217, 320
Внимание 449
Вожделение 60, 183, 507, 508, 510, 526, 537, 545, 548, 553
(см. также Аффект, Желание, Страсть)
Возможность 47, 48, 94, 112, 120, 121, 242, 299, 460, 473
Воление 462
— идея 311
Воля 19, 31, 32, 46—51, 62, 63, 78, 102, 103, 118, 119, 139, 150, 221, 255, 294, 332, 334, 340, 387, 392, 463, 495, 498, 503, 508, 521, 525, 542, 545, 546, 550, 565, 566, 575, 587
— акты (действия) 50, 127, 151, 458
— природа 50
— свобода 49, 150, 249, 462, 497, 513, 529, 530, 549, 560
— сила 48
— абсолютная и независимая 532
— Бога (Божья, божественная) 104, 141, 248, 458, 462—464, 500, 510, 518, 519, 527, 550
свобода 530 (см. также Свобода божественная)
— моя 462
— свободная 249, 306, 512, 522, 528, 530—532, 560
(см. Бог, Вещь мыслящая, Человек)
Воображение 14, 17, 18, 23—26, 54, 59, 99, 105, 127, 139, 140, 204, 207—210, 212, 213, 250, 259, 268, 280, 281, 285, 286, 299—301, 354, 355, 357, 366, 374, 464, 468, 485, 491—495, 504, 505, 515, 522, 525, 526, 541, 548, 562, 569, 570, 573
— акт 323
— предметы 44
— сила 25, 467, 468, 485
— способность 28, 47, 58, 149, 208, 210, 215, 260, 299, 467, 479, 550
— сущность 58
(см. Отличие, Понимание)
Восприятие (восприятия) 9, 26—28, 50, 51, 65, 66, 81, 89, 111, 115, 127, 128, 133, 140, 146,

157, 178, 209, 213, 214, 232, 281, 288, 293, 308, 320, 374, 453, 484, 510, 525, 562, 571, 572
— как мера вещей 581
— понятие 159
— способность 43, 285, 449
— ступени 321
— формы 142
— интеллектуальное (умом) 49, 350, 352
истинное (адекватное, правильное) 20, 64, 173, 342, 387, 580
— ложное 117
— непосредственное 127
— чувственное 62, 64, 66, 123, 182, 197, 319, 321, 585
способность 63
— ясное 117, 125, 130, 283, 318, 349, 378, 463—465
— самого себя 38
(см. Бесконечное, Бог, Вещь, Истина, Разум, Способность, Цвет)
Впечатление 525, 536
Время 18, 88, 89, 90, 130, 165, 166, 187, 289, 317, 450, 479, 480
— природа 41
— части 166, 236, 289, 458
— будущее 167
— настоящее 188
— прошедшее 167
— жизни 41, 235
Вселенная 567
— бесконечная 231, 235
(см. также Универсум)

Геометрия (геометры) 56, 124, 125, 162, 256, 287, 441, 484
Гипотеза (гипотезы) 130, 475—477

Движение (движения) 36, 38, 52, 60, 97, 99, 127, 140, 141, 144, 161, 172, 173, 180, 181, 195, 203, 204, 206, 220, 230, 238, 250, 268, 269, 276, 312, 320—323, 470, 474, 476, 478—483, 489—491, 493, 494, 497, 535, 536, 541, 546, 547, 557, 559, 563, 565, 566, 568, 571
— как модус тела 587
— количество 587
— первоначало 574
— понятие (идея) 311, 490
— правила 474, 479
— вихреобразное 476
— круговое 479, 571
— поступательное 42, 260, 289
— пространственное 128
— телесное (тела) 100, 303, 304, 309, 310, 312, 314, 324, 575
(см. Духи животные, Животное, Различение, Страсть)
Действие (действия) 33, 34, 47, 48, 94, 108, 127, 161, 180—182, 202, 210, 220, 246, 276, 287, 314, 317, 411, 450, 455, 463, 471, 511, 512, 519, 525, 527, 542, 544, 565, 567, 586, 587
— идея 143
— модус 291, 299, 469
— образ 517
— способ 583
— внешние 542
— произвольные 489
Действительность 39, 47, 54, 80, 81, 93, 95, 99, 109, 121, 156, 234, 375, 449, 465, 515, 572
(см. Душа, Интеллект, Животное, Ум, Частица)
Демократия 556
Деяние (деяния) 153, 510
— цель 511
— героические 519
Диалектика 113, 296, 483
Длительность 36, 37, 52, 104, 250, 289, 450, 490, 566, 580

— идея 37
— бесконечная 166
(см. Вещь)
Добро 48, 131, 319, 463, 529
— и зло 14, 32, 463, 499
Добродетель (добродетели) 418, 503, 504, 507—509, 512—514, 519, 520, 522, 561
— христианская 524
— и порок 4, 245
Доказательство (доказательства) 8, 56, 86—88, 96, 101, 110, 121, 124—126, 134, 142, 145, 146, 149, 157, 164, 168, 173, 178, 189, 191, 192, 197, 256, 258, 279, 284, 295, 310, 312, 313, 327, 345, 349, 381, 391, 394, 407, 410, 431, 444, 449, 473, 476, 477, 483, 484, 486, 496, 520, 556, 560, 562, 585
— достоверность 326
— порядок 123
— сила 108, 149, 436
— способ 123
— геометрические 257, 258, 262, 263, 298
— достоверные 7
— истинные 273, 326
— ложные 326, 485
— математические 464, 486
— метафизические 486
— бытия материальных вещей 286
— против существования Бога 114
(см. Бытие сущностей, Существовавшее мое собственное)
Долг 503, 529, 538
Достоверность (достоверное) 21, 31, 52, 53, 56, 65, 116, 162, 178, 228, 257, 258, 269, 304, 331, 336—338, 341, 342, 347, 348, 352, 353, 355, 391, 394, 395, 407, 426, 441, 458, 470
— границы 393
— правило 331
— степени 80, 332, 333
— метафизическая 349
(см. Доказательство, Знание, Интеллект, Чувство)
Дух (духи) 23, 59, 136, 137, 180, 262, 357, 358, 506, 511—513, 516, 517, 522, 523, 526, 527, 561
— бестелесный 315
— животные (жизненные) 162, 180, 181, 203—205, 210, 268, 525, 526, 535, 554, 559, 565, 575
движения 536, 537
сила 574
— телесный 489
— человеческий 15, 305, 306, 493, 494
(см. Человек, *Я*)
Душа (души) 13, 22, 82, 104, 106, 122, 123, 128, 144, 162, 202—207, 211, 220, 264, 267, 268, 276, 279, 292, 304, 305, 312, 345, 350, 354, 356—358, 365, 366, 369, 370, 373, 374, 382, 384, 395, 415, 421, 438, 452, 465, 469, 474, 490, 492, 494, 497, 503, 504, 514, 516, 519, 523—526, 529—531, 533, 535, 539, 542, 544—547, 550, 560, 562, 574, 579, 587
— определение 489
— как мыслящая вещь 460
— как субстанция
мыслящая 279, 489, 574
отличная от тела 494
— бессмертие 12, 104, 122, 161, 172, 180, 206, 393, 407, 518, 521, 527
доказательство 161
— действие (действия) 309, 489, 526
— идея (понятие) 12, 144, 145,

148, 460, 489, 490, 493
— материальность 494
— познание 494
— природа 9, 104, 498, 518, 546, 549, 557
познание 491
— протяженность 494
— свойства 309, 361
— страсти 211
— субстанция 206, 270, 489
— бессмертная 544, 574
— мыслящая 574
— протяженная 360
— разумная 205, 303, 435
— растительная 205
— телесная 574 (см. также Жизнь)
— чувственная 205
— животных 161, 180, 205, 279
— человека (человеческая) 123, 205, 309, 312, 315, 316, 326, 360, 470, 489, 490
бестелесность (духовность) 357, 358, 393
идея 261
природа 490
— и тело 4, 5, 8, 82, 123, 269, 351, 490, 492, 493, 514, 521, 535, 545—547, 559, 560 (см. Различоние, Различие) единство 490—494
(см. Бог, Различие, Ум, Человек)

Единство 101, 113, 175, 238, 239, 270, 271, 325, 326
— понятие 494
— субстанциальное 179
— структурное 311, 312
(см. Душа и тело, Природа)

Желание (желания) 49, 76, 135, 142, 143, 242, 374, 498, 507—509, 514, 536, 537, 545, 548, 549, 553, 559
— как форма мысли 31
(см. также Аффект, Вожделение, Страсть)
Животное (животные) 27, 36, 108, 141, 143, 161, 205, 206, 210, 212, 217, 226, 228, 243, 251, 284, 311, 313, 314, 321, 395, 396, 416, 417, 434, 438, 441, 477, 542—544, 568, 573, 574, 576
— движения 574, 575
— действия 181, 281, 313
— идея 219, 229, 279, 280, 284, 292, 304, 360
— мышление 574
— органы 181
— природа 525
— тело 161, 180, 575
(см. Душа, Различие, Человек)
Жизнь 43, 100, 106, 170, 244, 272, 304, 313, 323, 470, 501, 503, 505, 514, 516—519, 521, 527, 528, 532, 533, 535, 537, 539, 548, 550, 560, 561, 563, 576
— как телесная душа и органическое чувство 313
— блага 534
— образ 472, 509
— вечная 463
— загробная 530
— земная 549, 588
— общественная 538
— повседневная 193, 335
— святая 531
— телесная 104
— человеческая 72, 272, 487, 515
— растений 487
(см. Время, Тело)

Заблуждение (заблуждения) 14, 16, 19, 20, 24, 45, 50, 118, 126,

129, 156, 170, 171, 183, 189, 193, 203, 220, 245, 246, 249, 261, 262, 293, 294, 307, 331, 341—343, 349, 407, 449, 454, 515
— основание 246
— предпосылка 150
— причина 45, 51, 67, 71, 102, 170, 247, 497
(см. Интеллект, Различение, Способность, Чувство)
Закон (законы) 333, 334, 337, 338, 340, 344, 345, 394, 395, 410, 469, 474, 587
— общественные 534
(см. Бог, Истины исследования, Логика, Отрицание, Природа)
Запах 171, 172, 293, 320
Звук 204, 221, 320
Зло 102, 170, 193, 463, 499, 504, 515, 519, 524, 526, 528, 533, 534, 539, 550, 552—554
— как лишение 524
(см. Добро)
Знание (знания) 39, 45, 57, 110, 113, 174, 189, 207, 224, 234, 235, 238, 242, 255, 280, 304, 310, 315, 374, 381, 383—385, 431, 453, 469, 470, 487, 490, 493, 495, 498, 514, 521, 522, 532, 562, 577
— виды 557, 562
— достоверность 57, 153, 256
— истинность 57, 153, 256
— несовершенство 234
— ясность 562
— бесконечное 111
— достоверное 105, 257
— интуитивное 562
— истинное (адекватное) 174, 256, 267, 453
— математическое 485
— наидостовернейшее 340
— очевидное 105
— совершенное 57
(см. Вещь, Истина, Познание)
Значение 198, 209, 279, 453, 544, 546
— рациональное 472
— формальное 478
(см. Слово)
Зрение 26, 78, 202, 203, 213, 214, 229, 282, 301, 322, 447, 561
— акт 75
— ошибка 322
— способность 144
— телесное 162

Идея (идеи) 10, 32—34, 37, 40, 42—44, 46, 53, 54, 59, 61, 64, 74—76, 83, 84, 86, 88, 94—96, 100, 101, 107—110, 112, 113, 122, 127—130, 134, 141, 144—148, 153, 154, 157, 160, 162—164, 178, 181—184, 188, 218—223, 225, 227, 228, 231, 232, 234, 239, 252, 253, 255, 260, 263, 266, 283, 284, 286—290, 292, 293, 297, 299—301, 305, 309, 311, 322, 323, 454, 455, 459, 464, 466, 467, 473, 486, 492, 497, 562, 583
— как модусы мышления 31, 35
— как образцы вещей 31
— как формы мыслей 31
— определение 149
— бытие
актуальное 235
объективное 40, 235
потенциальное 235
— объект 127
— понятие 286
— природа 112, 454
— причина 36, 75, 76, 83, 85, 142, 225, 227, 228, 288, 454
— происхождение 31
— реальность 109, 286

— бесконечная 247
— внешняя 219, 220
— врожденная 42, 55, 148, 218—220, 239, 451, 470
— истинная 242
— ложная 163, 459
— подобные вещам 30
— телесная 260, 299
— умопостигаемая 59
— чувственная 145
— ясная и отчетливая 232, 265, 266, 283
—вне интеллекта 85
(см. также Понятие, Представление; см. Акциденция, Ангелы, Благо, Бог, Бытие, Вещь, Движение, Действие, Длительность, Истина, Качество, Ложь, Мышление, Небытие, Объект, Ощущение, Протяженность, Различие, Род, Сила, Совершенство, Способность, Субстанция, Существо, Тело, Умопостижение, Цвет, Человек, Число, *Я*)
Изменение 13
(см. Тело)
Иллюзия (иллюзии) 201, 202, 248, 305, 322, 523
Имя (имена) 68, 80, 81, 93, 112, 137, 138, 140, 141, 143, 152, 189, 202, 206, 210, 279, 284, 285, 299, 320, 346, 356—358, 386, 459, 498, 508
— смысл 279
— чистое 75
(см. также Наименование; см. Бог, Божество)
Инобытие 43
Инстинкт 544
Интеллект 10, 28, 35, 46—50, 63, 66, 71, 74, 75, 81, 83, 86, 87, 94—97, 101, 107, 109, 112, 117, 136, 137, 158, 163, 174, 182, 183, 208, 212, 215, 223, 226, 227, 229, 230, 235, 247—249, 251, 257, 264, 285, 294, 295, 304, 307, 308, 320—322, 361, 463, 495, 571
— акт (действие) 74, 84, 127
достоверность 307, 321
— заблуждение 580
— несовершенство (ограниченность) нашего и. 86, 89, 111, 167
объект 295
— операции 182
— понятие 103, 118, 248
— рефлексия 563
— содержание 84
— божественный 111, 463
— конечный 49
— сотворенный (тварный) 49, 173
— человеческий 224
— чистый 65, 270, 285
(см. также Разум, Ум; см. Бытие, Вещь, Идея, Существование, Фантазия, *Я*).
Исследование (исследования) 27, 48, 79, 88, 125, 126, 150, 191, 196, 197, 203, 213, 243, 316, 326, 327, 338, 350, 377, 380, 452, 455, 483, 485, 507, 515, 516, 522, 523
(см. Истина, Природа)
Истина (истины) 5, 7, 16, 24, 25, 30, 31, 43, 44, 48, 49, 51, 56, 66, 71, 75, 102—104, 110, 115, 116, 119, 120, 123, 125, 126, 129, 130, 135, 150, 178, 201, 216—220, 250, 262, 275, 278, 295, 296, 304, 307, 316—319, 328, 329, 335, 339, 340, 345, 347, 378, 380, 384, 385, 390—392, 394, 396, 397, 406, 407, 410, 416, 419, 425—431, 438, 439, 444—446, 449, 463, 469, 472, 473, 484, 485, 487, 497, 509, 518, 519, 537, 538, 550,

572, 587, 588
— видимость 356, 361
— восприятие 125, 126
— знание 517, 522, 577
— идея (понятие) 219, 220
— исследование 275, 336, 337, 392, 394
закон 330
метод 328, 397
— источник 448, 486
— критерий 216
— познание (открытие, раскрытие, установление) 249, 373, 387, 424, 427, 442, 485, 495, 516, 520, 523
— вечные 153, 251, 320, 473
— врожденные 339
— геометрические 7, 57, 257, 307
— достоверные 16, 347, 486
— математические 53, 80, 217, 296, 320
— метафизические 127, 307, 309, 320, 326, 336
— необходимая 500, 521
— полная 435
— теологические 484
— умозрительная 14
— философские 484
— частные 220, 522
— и ложь (и заблуждение) 31, 44, 284, 331 (см. Различение, Различие)
(см. Бог, Ложь, Различие, Религия, Способность)
Истинность (истинное) 32, 52, 57, 103, 116, 117, 169, 249, 255, 257, 258, 262, 273, 278, 287, 338, 340, 341, 353, 395, 418, 428, 429, 431, 446, 447, 562
— определение 29
— критерий 282, 283
— правило 331
— вечная 153
(см. Вещь, Знание, Объект, Чувств показания, Явление)
Кальвинисты
— мнение 149—151
Качество (качества) 39, 60, 65, 128, 161, 213, 225, 256, 323, 324, 454, 459, 491, 497, 546, 561, 566
— идеи 60
— реальные 37, 146, 323, 438, 491, 494, 566
— субстанциальные 454
— чувственные 171, 172, 568
(см. также Атрибуты, Свойство; см. Мышление, Тело)
Количество 18, 36, 37, 52, 92, 161, 195, 217, 458, 472, 473, 561
(см. Движение)
Критерий
— отличения сновидений от состояния бодрствования 135
(см. Истина, Истинность)

Логика (логики) 138, 158, 322, 483, 581
— законы 88, 372, 568
Ложность (ложное) 39, 162, 181, 340, 392, 405, 406, 465
— как отрицание истины 295
— материальная 37, 182
— формальная 182
(см. также Ложь)
Ложь 43, 44, 64, 102, 115, 116, 130, 257, 295, 299
— идея 116
— причина 119
— формальная 50, 51
(см. также Ложность; см. Истина, Объект, Различение, Способность)
Любовь 536, 544—548, 550—555
— определение 551
— два вида 546, 548
— значение 548
— объект 517, 546, 550, 553, 554
— природа 548, 551

— интеллектуальная (разумная) 544, 545, 548
— чувственная 545, 548
— к ближнему 224
— к Богу 544, 548—550, 552
(см. также Страсть любовная, Чувства любовные)

Математика (математики) 423, 425, 434, 469, 479, 482, 484—486, 493
— чистая
объект 61, 168, 258, 464
(см. также Арифметика, Геометрия, Доказательство математическое, Знание математическое, Истины математические)
Материя (материальное) 42, 44, 118, 136, 137, 145, 182, 195, 226, 243, 270, 290, 303, 312, 415, 447, 473, 476, 478—480, 494, 557, 568, 572, 573, 583, 584, 586
— делимость 572
— природа 557
— протяженность 573
— части 472, 476, 480, 557, 572, 587
— частицы 579, 583
— мыслящая 137
— небесная 480, 481, 582
(см. Тело)
Медицина 18, 487
Место 18, 22, 354
Метафизика (метафизики) 111, 114, 288, 333, 394, 470, 476, 486
— область 430
— основы 387
— принципы 494, 495
(см. также Доказательства метафизические, Истины метафизические, Метод метафизический)
Метод (методы) 5, 123, 124, 135, 137, 201, 218, 250, 283, 295, 342, 356—359, 386, 390—394, 396, 397, 403, 408, 410, 435, 486
— аналитический 326
— геометрический 123
— метафизический 348
(см. Истины исследования, Познание, Рассуждение, Философствование)
Механизм (машина) 180, 210, 482, 487, 574
(см. также Автомат; см. Тело)
Механика 479, 482
Мир (миры, мироздание) 46, 48, 109, 149, 150, 152, 201, 215, 231, 232, 239, 244, 277, 288, 296, 297, 302, 306, 317, 476, 497, 510, 518—520, 527, 532, 557, 580—583
— бесконечность 233
— граница 567, 581, 582
— конечность (ограниченность) 549, 557, 582
— начало 237, 479, 480
— понятие 581
— протяженность 472, 572
— сотворение (творение) 142, 143, 148, 257, 393, 450, 471, 475, 478, 521
— строение 477
— творец (создатель) 142, 245
— части 292, 582
— бесконечные 231, 233—235, 556
— телесный 101
(см. также Универсум)
Мнение (мнения) 16, 56, 109, 114, 150, 151, 170, 171, 196, 197, 217, 313, 340, 342, 353, 355, 387, 396, 428, 429, 445, 457, 471, 483, 495, 501, 512, 520, 521, 533, 542, 556, 573
— верные 379

— ложные 334, 343, 387, 516
— общепринятые 429, 577
(см. Кальвинисты, Философы древние)
Модус (модусы) 33, 122, 131, 139, 145, 146, 194, 223, 270, 290, 319, 323, 325, 468, 580, 585, 586
— понятие 325
(см. Бытие, Вещь, Движение, Действия, Мышление, Протяженность, Субстанция, Существование, Тело)
Мораль 349, 486, 510
Мысль (мысли) 25, 29, 37, 39, 42—44, 48, 58—60, 68, 75, 76, 88, 96, 99, 100, 106, 108, 112, 113, 119, 125, 127, 137, 140, 143, 146, 178, 192, 196, 217, 224, 250, 280, 303, 304, 312, 314, 323, 333, 337, 339, 355, 364, 415, 449—452, 458, 467, 490, 496, 525, 526, 535, 542—548, 559, 562, 564, 565, 575, 583
понятие 490
протяженность 494
— субъект 136
— сущность 9
— формы 31, 127
— божественная (божественные) 580
акт 109
метафизические 273, 493, 552
— человеческая 9, 44
— чистая 105, 110
(см. Аффект, Желание, Идея, Суждение, Тело)
Мышление 23, 25, 29, 31, 44, 55, 56, 60, 74, 76, 99—101, 106, 110, 127, 128, 137—139, 160, 178, 181, 205, 206, 208, 209, 218, 220, 232, 265, 270, 276, 279, 281, 301, 303, 304, 308, 310—314, 323, 325, 346, 347, 354, 355, 357, 359—364, 366, 371, 374, 377, 384, 386, 395, 396, 415, 448, 450, 451, 459, 465, 468, 542, 563, 565, 572, 574, 575, 581
— определение 565
— акт 75, 147, 220, 565
— атрибуты 299
— вид 207, 210
— идея (понятие) 139, 220, 310, 323
— модусы 33, 35, 59, 65, 140, 163, 240, 290, 454, 467
— природа 450
— процесс 395
— свойства 348
— сила 325, 326
— способность (сила) 161, 169, 179, 205, 291, 325, 326, 360, 416
— способы 29
(см. Вещь, Животное, Отличие, Ощущение, Представление, Различение, Речь, Способность, Чувство)

Наблюдение 101, 110, 112, 129, 216, 242, 321, 324, 325, 461, 542
Наименование 114, 137 148, 551, 569, 578
— внешнее 74, 83, 84
— чистое 75
(см. также Имя, Слово)
Наука (науки) 5, 16, 18, 44, 113, 170, 199, 304, 314, 333, 486, 491, 497, 588
— границы 200
— основания 407
— естественные 485
— истинная 113
— смешанная 258
— философские 453
— чистая 258
объекты 296, 299

(см. также Анатомия, Арифметика, Астрономия, Геометрия, Математика, Медицина, Механика, Физика, Химия)
Начало (начала) 189, 205, 206, 225, 236, 279, 518
— бестелесное 203
— внутреннее 78, 357
— мыслящее 279
— познавательное 210, 211
(см. также Основание, Первоначало; см. Мир)
Небытие 23, 35, 37, 45, 53, 76, 78, 90, 91, 102, 109, 128—130, 164, 289, 314, 338, 341, 390, 449, 459, 581, 586
— идея 45, 242, 292, 455
Неверие 162, 171
Необходимость 54, 131, 174, 186, 251, 264, 287, 331, 368, 472, 500, 523, 568
— абсолютная 55
— логическая 573
(см. Сомнение)
Нечто 77, 79, 93, 109, 114, 156, 164, 165, 207, 212—215, 228, 254, 334, 364, 377, 459, 530, 566
Ничто (не-сущее) 29, 75, 76, 85, 109, 207, 215, 225, 233, 292, 361, 364, 368, 373, 390, 567, 581
— абсолютное (полное) 35, 75, 284

Обоняние 26, 202
Образ (образы) 24, 33, 36, 39, 127, 131, 141, 142, 197, 205, 218, 221, 226, 227, 229, 232, 241, 271, 284, 286, 301, 305, 467, 468, 526
— причина 142
— божественный 14
— внешний 196
— интенциональные 320
— телесный 207, 239, 299—301
(см. Бог, Вещь, Тело)
Объект (объекты) 60, 64, 75, 78, 83, 84, 119—121, 197, 221, 227, 347, 454, 462, 464, 497, 505, 508, 540, 549—552, 555, 570
— идеи 470
— истинность 182
— ложность 182
— мера 74, 84
— свойства 347, 348, 558
— бесконечный 248
— внешний (вне меня) 53, 54, 135, 146—148, 184, 227, 320, 454, 468, 525, 533, 564
идея 467
— внутренние 564
— материальные 108
— протяженный (телесные) 106, 569
— умопостигаемые 106
— чувственные (физические) 61, 470
(см. также Предмет, Вера, Вещь, Идея, Любовь, Математика чистая, Наука чистая, Религия, Физика, Чувство)
Опыт 32, 46, 60, 61, 90, 113, 216, 249, 261, 281, 314, 323, 429, 430, 447, 448, 457, 462, 463, 467, 469, 485, 488, 496, 506, 513, 530, 535, 538, 541, 553, 566, 573, 584, 585
— жизненный 493
Орган (органы) 210, 542
— телесные 161, 179, 214, 320, 323, 576
(см. Животное, Тело, Чувство)
Организм 140
— человеческий 210
Основание (основания) 78, 87, 91, 108, 128, 130, 133, 135, 185, 245, 257, 335, 338, 342—344, 347, 416, 453, 461, 475, 520, 534, 556, 570, 587

— достоверные 343
— научные 334
(см. Вещь, Заблуждение, Наука)
Основоположения 441, 446, 447, 568, 585
— метафизические 425
Осязание 26, 28, 196, 202, 213, 214, 282, 307, 322, 579
Откровение 119, 285, 310, 314, 385, 461, 484
Отличие (отличия) 148, 159, 179
— мысленное (мыслительное) 82, 472
— реальное 82, 472
— воображения от мышления 162
— души и тела (ума от тела) 82, 104, 122, 151, 174, 281, 385, 416, 419, 425
— одной вещи от другой 179
(см. также Различение, Различие)
Отрицание 93, 121, 151, 163, 164, 182, 183, 215, 232, 247, 285, 293 344, 349, 352, 358, 361, 372, 395, 396, 403, 406, 410, 555, 572
— закон 353, 369
— способность 150
— всеобщее 341
(см. Ложь, Существование)
Очевидность 257, 258
Ошибка (ошибки) 50, 149, 154, 171, 181—184, 242, 246, 248, 250, 257, 261, 262, 272, 274, 294, 299, 327, 454, 469, 486, 549
— причина 48, 51, 170, 247, 278, 491
— форма 151, 249
— логическая 254
(см. Зрение, Разум, Философия)
Ощущение (ощущения) 23, 25, 33, 42, 60, 61, 65, 66, 70, 71, 135, 139, 144, 172, 183, 184, 198, 208—210, 239, 271, 273, 281, 284, 300, 306, 318, 322, 323, 346, 354, 357, 468, 526, 545, 547, 548, 562, 563, 565
— как мышление 25
— акты 209, 210
— идея 184
— ступени 321
— внешние 525
— внутреннее 208, 525
— истинное 135
— ложное 25
— первичное 547

Память 51, 59, 60, 71, 113, 147, 153, 192, 272, 449, 463, 483, 485, 494, 498, 525
— интеллектуальная 452, 563
— телесная 452
Первобытие 79
Первоначало 16, 438
(см. также Начало)
Первопричина 88, 89, 130, 168, 191, 227, 243, 288, 496, 554
— идея 496
— всего сущего 191
(см. также Бог)
Перипатетики 140, 436
(см. также Философия перипатетическая)
Познание 7, 39, 42, 44, 48, 51, 60, 69, 93, 101, 113, 121, 122, 129, 131, 137, 148, 157, 170, 240, 244—246, 260, 292, 308, 315, 326, 381, 384, 453, 455, 457, 469, 490—492, 517, 522, 530, 531, 545, 549, 561, 562
— акт 246
— моральный метод 348
— цель 549
— адекватное (правильное) 173, 469
— божественное 549

— внутреннее 208, 260
— достоверное 562
— интуитивное 561
— первичное 562
— чувственное 447
— ясное и отчетливое 102, 103, 213
(см. Ангелы, Благо, Бог, Вещь, Совершенство, Способность, Субстанция, Сущность, Тело, Цель, *Я*)
Понимание 53, 88, 162, 171, 176, 208, 212, 216, 218, 224, 225, 259, 260, 285, 294, 325, 356, 556, 567
— идея 311
— способность 47—49, 59, 219, 224, 229, 245, 260, 264
— чистое 58, 281, 300
— ясное и отчетливое 250
— и воображение см. Различие
(см. также Постижение; см. Вещь)
Понятие (понятия) 37, 61, 79—82, 93, 101, 118, 120, 121, 122, 145, 146, 152, 176, 177, 178, 209, 212, 216, 219, 229—232, 242, 252, 285, 299, 322, 323, 325, 377, 382, 384, 391, 453, 465, 466, 473, 491, 492, 528, 571, 585
— абстрактное 53
— врожденные 33, 145, 221, 222
— естественное 562
— общие 18, 26, 79, 230, 430, 455, 490
— первичные 113, 448, 490, 491, 492
— первые 109
— предварительные 110, 248
— формальное 63, 121
— ясное и отчетливое 179, 212, 278, 372, 382, 384
(см. также Идея; см. Акциденция, Бесконечность, Бог, Бытие, Вещь, Восприятие, Движение, Душа, Единство, Идея, Интеллект, Истина, Мир, Множество, Мышление, Природа божественная, Причина действующая, Противоречие, Протяженность, Сознание, Способ, Субстанция, Существо, Существование, Тело, Ум, Число бесконечное, *Я*)
Порядок
— естественный (природы) 251, 510
— мировой 510
(см. Вещь, Ум)
Постижение 82, 139, 148, 153, 173, 175, 225, 286, 382, 561,
— способность 49, 460
— адекватное 174
— духовное 28
— чистое 59
— ясное и отчетливое 257
(см. также Понимание)
Потенция 40, 43, 78, 89—91, 136, 147, 182, 184, 185, 192, 240, 497, 579, 580, 583
— бесконечная (безграничная) 114, 148
— познавательная 47
Предмет (предметы) 75, 215, 217, 222, 484, 485, 491
— суть 157
— внешние 221
— воображаемые 312
— телесные 59, 228
— умопостигаемые 135, 312
(см. также Объект, Вера, Воображение, Математика, Суждение)
Предопределение божественное 150
Предрассудок (предрассудки) 7, 11, 56, 125, 201, 274, 283, 293, 295, 299, 310, 322, 327,

342, 386, 387, 390, 475, 478, 569, 570, 573, 580, 582
Представление (представления) 22, 27, 42, 56, 109, 117, 122, 146, 147, 160, 167, 177, 181, 188, 207, 208, 218, 223, 233, 250, 265, 272, 276, 327, 342, 345, 349, 354, 362, 379, 435, 508, 560, 573, 574, 582, 585
— как способ мышления 29
— естественная 122
— ложные (неверные) 351, 379
— общепринятые 350
— общие 17
отчетливые 384, 466
— об ангеле 460
(см. также Идея)
Принцип (принципы) 390, 419, 483, 495, 501, 539, 562
— истинность 535
всеобщие 447
метафизические 331
— новые 432
— первые 113
(см. Вера, Метафизика, Философия)
Природа 32, 52, 55, 61, 62, 64—68, 70—72, 75, 79, 81, 85, 99, 102, 115, 122, 128, 129, 151, 152, 168, 179, 185, 203, 208, 210, 212, 219, 221, 222, 240—243, 250, 252, 253, 256, 261, 262, 270, 272, 274, 307, 314, 316, 355, 385, 391, 430, 464, 474, 487, 488, 496, 507, 508, 510, 521, 523, 530, 534, 537, 545, 565, 566, 571, 575, 581, 587
— единство 311, 312
— законы 487
— исследование 180
причина 189
силы 559
тождественность 311
божественная (Бога) 45—47, 53, 103, 120—122, 130, 132, 250, 256, 291, 450, 461, 462, 549
понятие 121
— индивидуальные 252
— моя (наша) 30, 31, 37, 43, 46, 51, 52, 56, 57, 62, 149, 160, 184, 207, 257, 263, 380, 454, 461, 500, 549
совершенство 246
— мыслящая 12, 565
— общая 252
— разумная 287
— телесная 18, 24, 48, 57, 59, 63, 325, 568
— человеческая (человека) 120, 152, 170, 179, 201, 239, 251, 252, 291, 512, 530, 577
— отдельных индивидов 113
(см. Акциденция, Бесконечность, Бог, Божество, Бытие, Вещь, Воля, Время, Душа, Идея, Любовь, Мышление, Порядок, Страсть, Субстанция, Ум, Человек, *Я*)
Причина (причины) 28, 33, 35, 41, 42, 46, 50, 56, 60, 71, 74—78, 84—86, 88—91, 100, 108—110, 117—119, 121, 129, 130, 132, 142, 164—169, 181, 183—187, 202, 214, 226—228, 235—238, 257, 268, 274, 288, 289, 292, 307, 317, 320, 438, 458, 461, 464, 469, 477, 480, 482, 487, 498, 511, 512, 514, 515, 517, 526, 536, 537, 557—559, 569, 574, 575
— последовательность (ряд) 87
— бесконечная 87
— внешняя 481, 535
— всеобщие 459
и частные 527
— действующая 76, 87, 88, 90, 129, 164, 165, 167—169, 181, 184—191

понятие 89, 165
— естественные 487
— конечные 242
— материальные 189, 286
— механическая 304, 313
— наисовершеннейшая 14
— первая 189
— последняя 42
— предвосхищающая 74
— производящая 33, 225, 226, 243, 286
— физические 243
— формальная 118, 119, 185—187, 189, 190
— целевая 292
— и следствие 90, 100, 109, 164—166, 169, 184, 187, 190, 191, 225, 226, 236, 237, 286—288, 459
(см. также Первопричина; см. Бог, Бытие, Заблуждение, Идея, Ложь, Образы, Ошибка, Природа, Сомнение, Становление, Существование)
Провидение 243, 549, 550
Пространство 22, 65, 92, 202, 204, 213, 231, 253, 354, 464, 478, 479, 481, 482, 518, 567, 570, 571, 579, 580, 582, 586
— сущность 579
— пустое 557, 571, 573, 582, 586
Противоречие (противоречия) 67, 121, 165, 197, 346, 347, 349, 386, 430, 442, 452, 465, 466, 500, 501, 530, 567, 570, 571, 580, 582
— внутреннее 466
Протяженность 18, 26, 36, 38, 52, 53, 92, 128, 139, 171, 172, 175, 212, 224, 250, 265—271, 281, 301, 302, 311, 321, 324, 355, 358, 384, 385, 421, 452, 453, 482, 489, 491, 557, 563, 565, 567—569, 571, 572, 579—581
— идея (понятие) 111, 139, 230, 323, 490
— модусы 565
— свойства 570
— божественная 571—573
— телесная 60, 573
— субстанциальная 579
(см. Душа, Мысль, Тело, Универсум)

Различение 104, 106, 161, 242, 326, 337, 375, 467
— модальное 97
— объективное 82
— реальное 97, 175
— формальное 82, 97
— души и тела 122, 202, 276, 491
— истины и лжи 170, 193
— между мышлением и движением 312
— между умом и телом 280
Различие (различия) 62, 118, 180, 325
— видовое 176, 568
— количественное 260, 304, 314
— реальное 107, 173, 325
— умозрительное 206
— формальное 97
— истины и заблуждения 283
— между бесконечностью и бесконечной вещью 92
— между бесконечным и беспредельным 92
— между бытием потенциальным и бытием необходимым 94
— между вещами телесными и бестелесными 416
— между двумя вещами 174, 263, 324
— между людьми и животными 575
— между душой и ее идеями 497
— между душой (умом, *Я*) и телом 58, 59, 72, 124, 178,

264, 355, 490, 493, 494
— между пониманием и воображением 258
— между состоянием бодрствования и сновидением (между бодрствованием и сном) 135, 153
Размышление (размышления) 99, 101, 110, 179, 244, 350, 493, 495, 505, 520, 549
Разум 16, 48, 57, 59, 61, 62, 67, 75, 78—82, 85, 92, 99, 102, 118, 119, 129, 137, 146, 150, 160, 162, 171, 180, 186, 198, 199, 206, 207, 211, 222, 236, 262, 281, 285, 304, 313, 314, 335, 361, 377, 419, 428, 445, 449, 472, 482, 493, 495, 498, 503, 507, 509, 511, 513—517, 523, 528, 529, 538, 542, 562, 575
— восприятия 490
— границы 529
— естественный свет (свет) 32, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 49, 66, 87, 88, 96, 108—110, 118, 128, 150, 151, 165, 166, 186, 188, 189, 198, 225, 236, 316, 495, 499, 530, 544, 548
— ошибки 533
— рефлексия 565
— способности 43
— явления 162
— божественный 109, 317
— естественный 4, 202, 240, 242, 267, 269, 442, 495, 506, 530
— человеческий 111, 121, 122, 184, 198, 211, 566
— чистый 123, 130, 214, 493
(см. также Интеллект, Разумение, Ум; см. Вещь, Человек, *Я*)
Разумение 14, 175, 247, 462, 468, 492, 542, 561
— способность 461
— чистое 492, 493, 564
Рассудок 136, 391, 504, 514, 521, 531, 548, 562
— акт 317
Рассуждение 60, 104, 135, 140, 144—146, 165, 174, 222, 248, 307, 321, 327, 348, 377, 385, 446, 484, 508, 510, 533, 538, 562, 566
— метод 375, 386
— способ 239, 485
— способность 149
— вероятностное 486
— ложное 291, 486
— математические 485
— точные 485
— философские 484
Реальность 33—35, 37, 38, 63, 100, 109, 130—132, 146, 182, 223—227, 232, 285, 524
— степени 131
— актуальная 35
— бесконечная 232
— истинная 232
— объективная 14, 33—36, 38, 64, 74, 75, 85, 109, 110, 127, 130—132, 145, 223—228, 285
— формальная 35, 223, 225, 227, 228, 286
(см. Идея)
Религия 4, 118, 171, 193, 430, 433, 442, 458, 471, 486, 530, 531, 553
— истины 199
— объекты 170
— христианская 119, 149, 385, 548
Речь 575, 581
— как признак мышления 575
— способность 211
Род
— идея 219
— человеческий (наш) 152, 542
— и вид 176
(см. Благо)

Самосознание 371
Свет
— божественный (сверхприродный, чистый) 119, 561, 562
— природы 88, 118, 119, 168
(см. Разума естественный свет)
Свобода 50, 294, 355, 463, 498, 499, 514, 540, 547
— философская 302
— человеческая 317
сущность 318
— Бога (божественная) 306, 317, 462 (см. также Воля Бога)
— выбора 46, 119, 149, 306, 317, 462
(см. Бог, Воля, Суждение)
Свойство (свойства) 23—26, 29, 40, 44, 53, 55, 64, 94, 105, 106, 111, 120, 128, 131, 136, 140, 152, 158, 161, 172, 173, 176, 203, 204, 212, 220, 233, 251—253, 256, 263, 291, 293, 297, 309, 310, 353, 354, 358, 359, 391, 395, 452, 453, 457, 459, 464, 546, 566—568, 571, 576, 579, 586
— реальные 492, 570
— телесные 161
(см. также Атрибут, Качество; см. Бог, Душа, Объект, Протяженность, Сущность, Тело, Ум)
Сила (силы) 41, 47, 90, 96, 132, 134, 150, 166, 236, 237, 242, 289, 418, 459, 479, 481, 491, 492, 540, 544, 553, 569, 587
— понятие (идея) 324, 490, 491
— активная 459
— божественная 306, 308
— двигательная 586
— доказательная 99
— самосохранения 133
(см. Воля, Воображение, Доказательство, Дух и животные, Мышление, Природа, Ум)
Силлогизм 113, 120, 121, 157, 165, 190, 252, 386, 390, 391, 403, 448, 483
Скептики (скептицизм) 283, 349, 407, 447, 448, 470, 486
— аргументы 216
— учение 408
(см. Сомнение)
Следствие (следствия) 187, 189, 198, 225, 226, 236, 317, 374, 383—385, 391, 455, 476, 478, 532, 539, 574
(см. Бог)
Слово (слова) 27, 81, 89, 93, 115, 127, 143, 147, 153, 186, 196, 197, 212, 231, 279, 283, 310, 442, 542, 543, 546, 565
— значение 141, 175, 421, 452
— смысл 259, 310
(см. также Имя, Наименование)
Слух 26, 202, 447
— способность 110
Случайность 245
Смерть
— тела 122
Совершенство (совершенства) 39—42, 45, 47, 50, 51, 54—56, 67, 76, 79—82, 86, 88, 95, 96, 101, 102, 108—110, 112—114, 133, 134, 164, 184, 188, 225, 230, 231, 234, 238—240, 244, 245, 253, 255, 256, 285, 293, 306, 314, 327, 455, 460, 465, 475, 512, 514, 515, 517, 522, 533, 558
— идея 164
— познание 518
— степени 100, 108, 289, 460
— абсолютные 462
— духовное 512, 516
— объективное 109, 127
— тварное 285

— Бога (божественное) 39, 42, 43, 54, 92, 113, 225, 235, 240, 254, 256, 290, 455, 457 (см. Бог, Вещь, Природа, Существование, Творение, Творец)
Совесть 503, 510
Созерцание 295
(см. Бог, Вещь, Интеллект, Существование, Ум)
Сознание 14, 24, 25, 52, 53, 139, 140, 149, 153, 205, 253, 295, 324, 371, 374, 396, 411, 465, 490, 495, 496, 498, 501, 514, 520, 545
— понятие 139
(см. также Самосознание; см. Человек)
Сомнение (сомнения) 12, 17, 20, 21, 24, 27, 32, 40, 44, 46, 49, 51, 57, 59, 60, 62, 76, 85, 103, 106, 113, 114, 116, 126, 135, 150, 169, 170, 175, 178, 196, 201, 217, 220, 221, 257, 262, 274, 284, 304, 305, 330—333, 335, 337, 339, 341, 343, 345, 347, 387, 407, 408, 425, 448, 455, 473, 486, 493, 495, 497
— границы 407
— необходимость 336
— причины 62, 71
— метафизические 135, 335, 405
— скептиков 408
Сон (сновидение) 17, 24, 32, 52, 67, 71, 135, 136, 148, 153, 201, 206, 262, 272, 276, 281, 282, 332, 343, 344, 347, 348, 364, 391, 513, 542, 564, 565
— состояние 148
(см. Различие)
Состояние (состояния) 139, 546, 547, 561
— бодрствования 135, 153
(см. Сон)
Софизм (софисты) 97, 121, 159, 254, 262, 309
Способ (способы)
— представлять понятия 491
(см. также Представление, Рассуждение)
— чувствовать 574
(см. Восприятие, Действие, Мышление, Познание, Философствование)
Способность (способности) 32, 41, 45, 62, 64, 68, 113, 136, 139, 148, 152, 173, 177, 180, 192, 193, 204, 211, 218, 222, 240, 246, 247, 258, 260, 285, 291, 301, 310, 323, 395, 434, 454, 462, 467, 485, 494, 495, 497—499, 513, 552, 562, 563, 568, 569, 571, 579
— идея 461, 462
— внутренние 208
— природная 115
— телесная 209, 271
— умственная 10
воспоминания 47
— заблуждения 149
— познания (познавательная) 46, 47, 58, 149, 174, 208, 211, 220, 229, 242, 245, 259, 453, 457
— познания идей 247
— распознавания истинности (отличения истинности от лжи) 116
— воспринимать идеи 283, 497
— двигаться 203
— заблуждаться 45, 150
— обладать идеей Бога 86, 140
— образовывать (производить) идеи 63, 284
— чувствовать 271, 356, 578
— к восприятию идеи Бога 86
— к мышлению (мыслить) 114, 265, 356, 542
(см. Бог, Воображение, Восприятие, Зрение, Мышле-

ние, Отрицание, Познание, Понимание, Постижение, Разум, Разумение, Рассуждение, Речь, Слух, Суждение, Чувствилище)
Справедливость 97, 510
(см. Бог)
Становление 288, 289
— причины 288
Страсть (страсти) 503, 507—509, 514—517, 519, 520, 522, 526, 527, 529, 533, 535—537, 540, 542—548, 550—554, 558, 559, 561
— определение 525
— движения 542
— исследование 527
— природа 525
— любовная 558
(см. также Аффект, Вожделение, Желание; см. Душа)
Субстанция 13, 33, 36, 37, 40, 63, 79, 122, 128, 131, 134, 137—139, 145, 146, 171, 172, 176—179, 193—198, 204, 207, 208, 212—216, 222—224, 227, 233, 266, 281, 282, 285, 286, 296, 300, 306, 311, 319, 323, 324, 374, 395, 434, 453, 457, 459, 468, 491, 566, 570, 580, 581, 583, 585
— атрибуты 132, 282
— виды 138
— две 358, 435
— идея (понятие) 38, 128, 131, 146, 178, 223, 224, 231, 284, 285, 569
— модусы 38
— познание 175
— природа 178, 282
— бесконечная 38, 131, 146, 230—232
— божественная 573
— конечные 33, 131, 145, 146, 223, 232
— моя 206, 227
— мыслящая (бестелесная, духовная) 40, 63, 176, 230, 278, 371—374, 382—385, 415, 468, 569, 581, 583 (см. также Вещь мыслящая, Душа, Мысль, Ум)
бытие (существование) 373, 382
виды 385
понятие (идея) 375, 383, 566
— протяженная (телеспая) 63, 176, 230, 269, 278, 372, 378, 468, 567, 569, 573, 579
— сотворенная 586
— чувственно воспринимаемая 567, 568
(см. Душа, Ум, *Я*)
Субъект 97, 128, 136—138, 197, 212, 240, 290, 300, 306, 312, 319, 459, 571, 581, 586
Суждение (суждения) 27, 31, 33, 37, 39, 46, 48—51, 56, 61, 67, 78, 90, 112, 115, 118, 123, 126, 128, 143, 150, 162, 163, 171, 181—184, 213, 219, 248, 249, 261, 304, 306, 320—323, 327, 342, 387, 462, 463, 498, 501, 513, 517—520, 526, 571, 572, 582, 583
— как форма мысли 31
— предмет 249
— свобода 355
— способность 27, 44, 150, 242, 247, 293, 462
— истинное (правильное) 26, 45, 249
— категорическое 242
— ложное (ошибочное) 183, 246, 294, 326
— свободное 537
Сущее 21, 295, 319, 373, 375, 376
(см. Первопричина)
Существо (существа) 42, 76,

153, 224, 235, 237—241, 245, 252, 291, 342, 448, 459, 465, 474, 574
— бесконечное 233
идея 39
— бессмертные 503
— верховное (высшее) 465
понятие 81
— живое (живые) 100, 226, 269, 313, 395, 477, 498, 542, 571 (см. Человек)
— конечное 39, 237, 473
— наисовершеннейшее (более совершенное, чем я; бесконечно совершенное; совершенное) 40, 233—235, 239, 455
идея 38, 39, 255
— несовершенное 241
— разумные 252
— самодовлеющее 40, 76
(см. также Тварь)
Существование 10, 24, 28, 41, 53—56, 76, 77, 80—82, 91, 93—96, 100, 103, 108, 110, 122, 123, 129—131, 148, 152, 156, 167, 168, 172, 190, 198, 214, 234, 239, 251, 253—256, 297—300, 308, 310, 323, 325, 335, 353, 384, 391, 448, 452, 459, 465, 500, 539
— как совершенство 55
— как существующая сущность 465
— модус 81, 84
— отрицание 91
— понятие 372, 375
— актуальное 168, 190, 465
— божественное 254
— загробное (иное) 4, 13
— мое собственное 12, 28, 42—44, 48, 62, 87, 149, 165, 173, 209, 210, 236, 237, 353, 359, 457, 496
доказательство 276
знание 383
причина 87, 88
созерцание 539
факт 89, 150
— необходимое 298
— потенциальное 94, 96, 131, 298
— случайное 131
— и сущность 81, 94
— в интеллекте 95
(см. также Бытие; см. Атом, Атрибуты, Бог, Бытие, Вещь, Доказательство, Совершенство, Тело, Ум, Форма)
Сущность (сущности) 52—56, 59, 75, 78, 81, 85, 89, 94, 95, 97, 127, 129, 131, 136, 151, 152, 159, 163, 168, 174, 186, 190, 197, 212, 219, 223, 250, 253, 296, 298, 306, 307, 317, 320, 438, 464, 465, 469, 472, 581, 585—587
— бытие
доказательство 538
— познание 381
— свойства 581
— актуальные 464
— божественная 254, 325, 573, 588
— высшая 45
— истинные 94, 95, 464
— математические 296
— модальная 195, 285
— моральная 320
— моя (человеческая) 9, 62, 157, 159, 173, 176, 206, 260, 263
— мыслимая 76, 84, 109, 581
— неделимые 354
— неполная 97, 174
— полная 97, 174
— простые 464
— умопостигаемая 464
(см. Бог, Бытие, Вещь, Воображение, Доказательство, Мысль, Пространство, Свобо-

да, Существование, Тело, Человек)
Схоластики 102
Счастье 503, 506, 513

Тварь (твари) 289, 317, 450, 453, 457, 464, 474, 475, 478, 500, 518, 539
(см. также Существо)
Творение (творения, сотворение) 41, 43, 45—47, 64, 166, 167, 240, 242, 244, 245, 290—293, 319, 450, 457, 459, 475, 586
— акт 147, 148, 450, 457, 475
— совершенство 290
— божественное (Бога) 291, 458, 556
— естественное 291, 458
— искусственное 458
(см. Вещь, Мир)
Творец 45, 49, 146, 148, 223, 224, 241, 243, 244, 246, 258, 292, 457, 556, 562
— бытие 41
— совершенство 289
(см. также Бог; см. Мир)
Тело (тела) 4, 12, 13, 20, 22, 23, 25, 26, 28, 53, 58, 60—67, 89, 90, 95—97, 99, 100, 105, 107, 108, 112, 115, 122, 123, 128, 137, 139, 152, 156, 158—160, 162, 166, 169, 173, 176—180, 194—196, 198, 202—205, 210, 211, 243, 253, 259, 260, 263—265, 267—269, 271, 276—281, 287, 292, 300, 302, 304, 306, 308, 309, 313, 315—318, 323, 325, 331, 332, 334, 335, 338, 341, 342, 345, 346, 350, 353—356, 358, 360, 362, 367, 369, 370, 372—375, 377, 382—384, 392, 393, 395, 408, 415, 421, 434, 451—453, 461, 467—470, 474, 476—478, 480, 481, 483, 487, 490—492, 497, 512, 513, 525, 536, 537, 539, 540, 546—548, 552, 557, 560, 563, 566—572, 574, 577, 581—587
— как машина 469, 545
— как субстанция 134, 318
— бытие (существование) 59, 158, 209, 261, 276, 287, 386, 491
— жизнь 104, 122
— идея (понятие) 12, 63, 95, 97, 107, 158, 159, 176, 177, 265, 324, 493
— качества (свойства) 106, 324, 359, 367, 491
— материя 547
— механизм 535, 575, 581
— модус 264, 318, 586
— образ 105, 259, 265
— органы 180, 544
— познание 25, 386, 491
— природа 13, 22, 69, 96, 112, 129, 176, 178, 195, 202—205, 215, 216, 265, 276, 281, 324, 325, 354, 378, 565—567
— протяженность 494
— совершенство 524
— субстанциальность 176
— сущность 66, 129, 174
— форма 122, 194, 264
— части 205, 227, 266, 267, 271, 318, 419, 535
— внешнее 357, 570
— внутреннее 357
— земное 481, 482
— мыслящее 309
— наисовершеннейшее 96
идея 95
— протяженное 301
идея 300
образ 300
— человеческое 122, 144, 206, 243, 293, 322, 325, 326, 535, 575
— и мысль 494
— и чувство 21

(см. Движение, Душа, Животное, Идея, Смерть, Ум, *Я*)
Теолог (теологи) 114, 118, 119, 156, 157, 169, 171, 172, 186, 189, 191, 192, 199, 305, 306—308, 314, 442, 463, 475, 487, 530, 532, 549, 556
— аксиомы 198
— католические 186
— ортодоксальные 196
— т.-схоласты 555
(см. также Теология)
Теология 9, 196, 429—431, 434, 442, 484, 528
— основа 128
— ортодоксальная 439, 442
(см. также Теологи, Философия)
Тождество (тождественность) 110, 112, 311, 325, 457
Тяжесть 570

Ум 7, 11, 12, 15, 26—28, 40, 41, 66, 67, 69, 70, 74, 76, 93, 96, 99—101, 105, 107, 109, 111, 114, 122, 136, 137, 142, 156, 160, 161, 163, 164, 169—171, 173, 175—182, 193, 206, 208—210, 212, 213, 217, 219, 220, 222, 225, 228, 232, 241, 250, 254, 256, 260, 261, 269, 270, 273, 280—282, 284—287, 290, 293, 299—301, 305—307, 320—325, 327, 331, 337, 342, 345, 346, 350, 352, 356—363, 365, 366, 368—370, 373—375, 382—384, 386, 391, 392, 395, 396, 408, 415, 434, 438, 449, 450, 452, 461, 467—470, 473, 483, 485, 493, 499, 500, 507, 510, 512, 514, 515, 523, 527, 539, 549, 557, 562, 563, 566, 567, 569, 572, 574, 575, 579—581, 586
— как главная часть души 279
— как мыслящая вещь (субстанция) 134, 192, 459
— как мыслящая душа в целом 279
— акты (действие) 192
— атрибуты 129, 282
— бытие (существование) 214, 215, 386
— действие 192
— идея (понятие) 107, 128, 177, 261, 299, 309, 324
— природа 215, 281, 282, 323, 346, 499
— проницательность 151
— свойства 359, 360
— сущность 129, 173, 301, 309
— части 302
— божественный 142
— конечный 497
— человеческий (мой) 51, 151, 197, 201, 215, 231, 274, 275, 281, 313, 322, 430, 464, 524, 566, 569, 574, 585
идея 299, 308
природа 28, 53, 55, 56, 97, 112, 156—160
сущность 59, 565
— чистый 206
сущность 173
— и тело 14, 58, 65, 66, 68—70, 134, 175—177, 179, 180, 215, 267, 270, 277, 280, 301, 308, 312, 320, 324, 326, 349, 350, 355, 394, 515, 558, 562, 564, 566
(см. Различение, Различие, Отличие)
единство 301, 434
(см. Фантазия, *Я*)
Умозаключение 150, 252, 276, 326, 438
Умозрение 7, 26, 27, 213, 284, 385, 448, 463
Умопостижение 136, 137, 140, 148, 374

— идея 148
(см. Бог)
Универсалии 113, 219, 284, 296, 452
Универсум 42, 46, 50, 74, 75, 231, 244, 292, 293, 481, 518, 528, 530, 583
— протяженность 521
— часть (части) 233, 234, 242, 244, 245, 293
— частицы 518
(см. также Вселенная, Мир; см. Бог, *Я*)
Учение 334, 337, 354
— философские 429, 430
(см. Скептики, Церковь)

Факт (факты) 32, 66, 150, 165, 310, 572
— достоверный 281
(см. Бог, Исследование, Существование)
Фантазия (фантазии) 112, 127, 131, 142, 144, 210, 217, 277, 284, 286, 295
— телесная 142
— ума (интеллекта) 96, 183
Фигура (фигуры) 52, 53, 148, 176, 259, 260, 288, 296, 430, 482, 490—493, 565
Физика 18, 46, 69, 196, 242, 292, 322, 425, 434, 461, 476, 485, 486, 492, 535, 573
— объект 464
Философия 4, 5, 7, 8, 91, 193, 274, 341, 352, 425, 426, 428, 431, 436, 442, 445—447, 463, 484—486, 500, 524, 527, 561, 588
— основы 406, 432, 438
— ошибки 482
— принципы 156, 161
— естественная 123, 499, 514
— здравая (разумная) 338, 442
— истинная 432, 528
— новая 345, 346, 429, 433, 437—443
— общераспространенная 407, 429—431, 439—441
— ортодоксальная 443
— первая 10, 104, 105, 200
— перипатетическая 430 (см. также Перипатетики)
— старая 346, 438, 439, 441
— школьная 431
— и теология 431
(см. также Философ; см. Учения философские)
Философствование 379, 447, 494, 501
— метод (прием) 161, 169, 328, 341, 351, 352
— способ 435, 438
— правильное 278
Философ (философы) 137, 141, 142, 198, 234, 243, 264, 269, 274, 275, 285, 290, 302, 312, 318, 337, 356, 360, 395, 425, 430, 431, 440, 461, 463, 487, 506, 513, 514, 533, 548, 551, 557, 566
— греческие 264
— древние (древности) 135, 231—233, 235
— католические 189
— новейшие 354
— языческие 509, 511
Форма (формы) 24, 52, 58, 75, 78, 86, 97, 122, 142, 148, 162, 175, 176, 182, 204, 240, 241, 252, 320, 375, 391, 403, 449, 482, 529, 562, 568, 570
— совершенство 286
— вечная 75, 85, 151, 464
— внешние 27, 574
— логическая 390
— познавательные 219, 229
— силлогистические 386
— субстанциональные 435, 438, 443

существование 438
— основная человеческая 279
(см. Акциденция, Вещь, Восприятие, Ошибка, Тело)

Цвет 171, 198, 204, 209, 212, 221, 224, 293, 454
— восприятие 213
— идея 230, 284, 454
Целое 92, 205, 233, 234, 244, 292, 493, 551, 552
— и часть 331, 390, 518, 545, 551, 581
Цель (цели) 141, 163, 243, 292, 372, 391, 461, 495, 511, 512
— конечная 79
— и средства 495
(см. Бог, Деяние)
Церковь 196, 197, 556
— отцы 303
— учение 8
— католическая (римская) 8, 197, 312, 433, 531
(см. Авторитет)

Частица (частицы) 195, 476, 477, 481—483, 524, 549, 572, 573, 584
(см. Универсум)
Часть (части) 165, 175, 195, 203, 206, 207, 213, 223, 227, 232, 234, 236, 242, 244, 245, 253, 264—266, 268, 270, 287, 292, 304, 306, 323, 325, 350, 354, 356, 418, 434, 450, 476, 477, 481, 563, 568—571, 573, 583
(см. Бесконечное, Время, Материя, Мир, Тело, Ум, Универсум, Целое, Человек, *Я*)
Человек (люди) 22, 79, 110, 141, 152, 153, 175, 202, 210—212, 225, 228, 234, 235, 239, 242, 247, 249, 251, 252, 269, 286, 293, 294, 304, 306, 307, 312, 313, 315, 316, 351, 358, 396, 416, 417, 434, 448, 449, 453, 463, 471, 487, 498, 499, 501, 504, 507—510, 514—516, 526, 527, 529, 534, 542, 543, 549, 550, 552, 555, 558, 565, 568, 569, 573, 575
— как живое существо (как животное) 120, 251
— как конечная вещь 66
— как механизм 67, 68
— как чистый дух 160, 179
— воля 317, 463
— идея 112, 297, 460
— разум 304
— сознание 501
— сущность 173, 251
— цельный 203, 276
— и животное 305, 309, 314, 316
(см. Различие)
(см. также Организм человеческий; см. Природа, Ум)
Число (числа) 18, 92, 110, 250, 490
— идея 37, 111
— бесконечное (беспредельное) 101, 110, 112, 458, 460, 472, 473
— наибольшее 460
— звезд 472
(см. Понятие)
Чувствилище
— как способность представления 27
Чувство (чувства) 11, 12, 14—17, 24—26, 28, 29, 44, 59—62, 64, 65, 67, 69, 70, 78, 106, 117, 121, 125, 128, 129, 131, 135, 140, 162, 179, 183, 196—198, 201, 208, 212, 215, 218, 222, 229, 241, 261, 262, 270—272, 293, 297, 304, 305, 313, 318, 319, 321—323, 326, 342—344, 347, 354, 356, 357, 366, 374, 394, 395, 447, 467, 469, 470, 476, 491—495, 497, 504,

508, 519, 525, 526, 539, 545, 546, 547, 551—553, 559, 562, 564, 568, 570, 573, 576, 579
— как модус (способ) мышления 29, 60
— акты (действия) 127, 211
— достоверность 278, 307, 320, 321
— заблуждение 322
— объекты 53, 532, 557, 564
— органы 33, 42, 53, 60, 107, 110, 126, 144, 194, 196, 204, 209, 213, 253, 282, 292, 574
— показания (свидетельства) 162, 221, 275, 307
истинность 261
— причина 491, 558
— внешние 61, 205
— внутренние 61, 67, 211, 540
— любовные 547, 553
— удовольствия 60
(см. также Вкус, Зрение, Обоняние, Осязание, Слух, Способность чувствовать; см. Ангелы, Душа, Любовь, Тело)
Чудо 198

Эманация 227, 540
Этика 292, 471, 472
— правила 507

Я 10, 18, 25, 28, 36, 65, 66, 86, 105, 139, 149, 156, 162, 213, 214, 240, 257, 270, 271, 291, 300, 342, 345, 350, 359, 361, 365, 368—370, 377, 383, 396, 408, 454, 458, 459, 467, 468
— как вещь (природа, субстанция) 38, 133, 231
мыслящая (непротяженная) (как мысль) 23, 24, 29, 37, 38, 41, 42, 48, 63, 65, 68, 74, 87—89, 99, 101, 105, 107, 113, 136, 149, 156—158, 160, 164, 169, 205, 209, 216, 227, 236, 237, 263, 266, 270, 277, 278, 359, 374, 375, 384, 395, 405, 448, 454 (см. также Вещь мыслящая, Субстанция мыслящая)
протяженная 157, 158
— как дух 23, 136, 205
— как тело 100
— как ум (интеллект, разум) 23, 27, 74, 136, 205, 230, 231, 353, 359
— как часть универсума 521
— как частица общества 519
— идея 63, 157, 230, 244, 263, 265, 267, 290, 447, 466
— познание моего *Я* 23, 28, 136, 213, 214
— понятие моего *Я* 159, 179, 370
ясное и отчетливое 383
— причина 89
— сотворение 496
(см. также Бытие мое, Вещь мыслящая, Природа моя, Субстанция моя, Существование мое, Сущность моя, Ум мой, *Я мыслю...*; см. Различие)
Явление (явления) 121, 425
— истинность 262
— физические 323
(см. Разум)
Я мыслю, следовательно, я существую 22, 23, 28, 113, 117, 136, 137, 178, 202, 207, 214, 257, 351, 358, 362, 363, 367, 371, 373, 397, 409, 448
Ясность и отчетливость (ясное и отчетливое) 12, 14, 27, 57, 78, 91, 92, 102, 107, 116, 122, 126, 159, 169, 170, 173, 177, 192, 216—218, 283, 308, 331, 336, 345, 349, 384, 449, 468
(см. Идея, Познание, Понимание, Понятие, Постижение, Разум, *Я*)

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ, В КОИХ ДОКАЗЫВАЕТСЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА И РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШОЙ И ТЕЛОМ (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 3

ВОЗРАЖЕНИЯ НЕКОТОРЫХ УЧЕНЫХ МУЖЕЙ ПРОТИВ ИЗЛОЖЕННЫХ ВЫШЕ «РАЗМЫШЛЕНИЙ» С ОТВЕТАМИ АВТОРА 73

Первые возражения (пер. с лат С. Я. Шейнман-Топштейн) 74
Ответ автора на Первые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 83
Вторые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 99
Ответ на Вторые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 104
Третьи возражения с ответами автора (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 135
Четвертые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 155
Ответ на Четвертые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 172
Пятые возражения (пер. с лат. А. Гутермана) 200
Ответ автора на Пятые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 273
Шестые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 303
Ответ на Шестые возражения (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 310
Седьмые возражения с примечаниями автора, или Рассуждение о первой философии (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 328

ГЛУБОКОЧТИМОМУ ОТЦУ ДИНЕ, ПРОВИНЦИАЛЬНОМУ НАСТОЯТЕЛЮ ФРАНЦИИ (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 418

БЕСЕДА С БУРМАНОМ (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн) 447

ИЗ ПЕРЕПИСКИ 1643 — 1649 гг. (пер. с лат. и франц. С. Я. Шейнман-Топштейн, Я. А. Ляткера и М. А. Гарнцева) 489

Примечания 589

Указатель имен 604

Предметный указатель 605

Декарт Р.
Д28 Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и фр. Т. 2/Сост., ред. и примеч. В. В. Соколова.— М.: Мысль, 1994.— 633, [2] с., 1 л. портр.: ил.— (Филос. наследие).
ISBN 5-244-00022-5
ISBN 5-244-00217-1

В настоящий том входят «Размышления о первой философии», Возражения на них П. Гассенди, Т. Гоббса, А. Арно и других философов с Ответами Декарта, «Беседа с Бурманом», переписка 1643—1649 гг.

«Размышления о первой философии» публикуются в новом переводе. Большинство других работ переведено на русский язык впервые.

Д $\frac{0301030000\text{-}059}{004(01)\text{-}91}$ Подписное ББК 87.3

Научно-исследовательское издание

Рене Декарт

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 2

Редактор *В. П. Гайдамака*
Младший редактор *К. К. Цатурова*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *А. И. Ольденбургер*
Технический редактор *Е. А. Молодова*
Корректоры *З. Н. Смирнова, Т. М. Шпиленко*

ЛР № 010150 от 25.12.91.

Сдано в набор 19.07.90. Подписано в печать 06.04.94. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Обык. нов. гарн. Высокая печать. Усл. печ. листов 33,7 с вкл. Усл. кр.-отт. 33,7. Учетно-издат. листов 39,04 с вкл. Тираж 10 000 экз. Заказ № 770.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский пр., 15.

ГПП «Печатный Двор». 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»